جولائی - ستمبر ۲۰۲۵ء
ISSN: 2321-8339

مؤسس
مولانا سید جلال الدین عمریؒ

ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

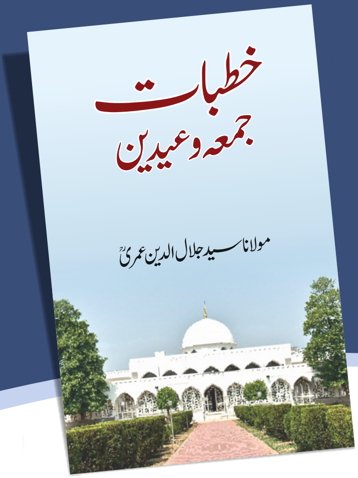
سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

مدیر
محمد رضی الاسلام ندوی

خطبات
جمعہ وعیدین



مولانا سید جلال الدین عمریؒ

مرتب: محمد رضی الاسلام ندوی

مولانا سید جلال الدین عمری سابق امیر جماعت اسلامی ہند کے مسجد اشاعت اسلام میں دیے گئے خطباتِ جمعہ وعیدین کا مجموعہ۔ اس میں کل ۶۶ خطبات شامل ہیں۔ خطبے کے موضوعات فکری سے زیادہ عملی ہیں اور ان میں حالات وضروریات کا خیال رکھا گیا ہے۔ ملک اور ملت کو درپیش مسائل اور چیلنجز کا حل پیش کیا گیا ہے اور ایک داعی گروہ کی حیثیت سے مسلمانوں کی ذمے داریاں یاد دلائی گئی ہیں۔

یہ خطبے عام فہم اور بہت سادہ زبان میں ہیں۔ ائمہ اور خطبا کے لیے بیش قیمت تحفہ۔ عام افراد بھی ان خطبات سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

* سائز: $\frac{23X36}{16}$ * صفحات: 400 * قیمت: 285.00

MMI PUBLISHERS مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز

D-307, Dawat Nagar, Abul Fazl Enclave, Jamia Nagar, New Delhi-110025

mmipublishers@gmail.com www.mmipublishers.net 7290092403

Sub Depot: Hyderabad : 9491874087 | Mumbai : 9699167700 | Goa : 9987196549 | Bangalore : 9036996740

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جولائی ——— ستمبر ۲۰۲۵ء

مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

مجلس ادارت

۱۔ پروفیسر اشتیاق احمد ظلّی، صدر ادارۂ علوم القرآن، علی گڑھ

۲۔ پروفیسر محمد سعود عالم قاسمی، سابق ڈین فیکلٹی آف تھیالوجی، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ

۳۔ پروفیسر اسرار احمد خاں، شعبۂ تفسیر، انقرہ یونی ورسٹی (ترکی)

۴۔ ڈاکٹر محمد اکرم ندوی، ڈین کیمبرج اسلامک کالج (برطانیہ)

۵۔ ڈاکٹر محمد اجمل ایوب اصلاحی، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی

۶۔ مولانا اشہد جمال ندوی، سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی

نبی نگر، دوہرّا، علی گڑھ۔ ۲۰۲۰۰۲

https://idaratahqeeq.in

ISSN: 2321-8339

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد: ۴۴ ——— شمارہ: ۳

محرم الحرام ——— ربیع الاوّل ۱۴۴۷ھ

جولائی ——— ستمبر ۲۰۲۵ء

زرِ تعاون

اندرونِ ملک

فی شمارہ	۱۰۰/روپے
سالانہ	۴۰۰/روپے

[بہ ذریعہ رجسٹرڈ پارسل بھیجنے کے لیے ۱۰۰ روپے مزید شامل کریں۔]

پانچ سال کے لیے	۱۶۰۰/روپے
سالانہ (لائبریریاں وادارے)	۶۰۰/روپے

بیرونِ ملک

سالانہ (انفرادی)	۱۵۰۰/روپے
سالانہ (ادارے)	۲۰۰۰/روپے

ایجنسی کمیشن

۵ سے ۲۰ کاپیوں تک	25%
۲۰ سے زائد کاپیوں پر	30%

ڈاک خرچ بہ ذمہ ادارہ

ویب سائٹ
www.tahqeeqat.net

برائے ادارتی امور

ای میل:
tahqeeqat@gmail.com
mrnadvi@gmail.com

موبائل/واٹس ایپ:
+91-9582050234

برائے انتظامی امور

ای میل:
idaratahqeeq2016@gmail.com

موبائل/واٹس ایپ:
+91-9897746586
+91-7786808467

اکاؤنٹ:
Tahqeeqat-e-Islami,
Union Bank of India
Muslim University, Branch
A/C.No. 452201010029001,
IFSC: UBIN0545228

طابع وناشر اشہد جمال ندوی نے بھارت آفسیٹ، دہلی سے چھپوا کر
ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، نبی نگر، دوہرّا، علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرف آغاز

وراثت میں پوتے کا حصہ — محمد رضی الاسلام ندوی — ۵

قرآنیات

قرآن کی تفہیم وتشریح میں جدید عقلی وسائنسی رجحان — شیخ عبدالستار فہیم — ۲۱

کلامیات

علم الکلام کی تشکیل جدید: ضرورت اور منہاج — ڈاکٹر وارث مظہری — ۴۵

فقہیات

خطبۂ جمعہ کی زبان: تحقیق وتنقیح — مولانا سالم فارق ندوی — ۷۱

معاشیات

کرپٹو مارکیٹ کی موجودہ کرنسیاں۔شرعی نقطۂ نظر — مولانا سالم برجیس ندوی — ۹۵

تعارف وتبصرہ

عوامی مقامات پر نمازوں کا مسئلہ — مولانا محمد صادر ندوی — ۱۱۳

مساجد میں خواتین کی آمد — مولانا محمد انس فلاحی مدنی — ۱۱۵

خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی (۹۶) ادارہ — ۱۱۹

مضامین کا انگریزی خلاصہ — ۱۲۱ - ۱۲۸

اس شمارے کے لکھنے والے

۱- شیخ عبدالستار فہیم

ڈائرکٹر بصیرت ایجوکیشن اینڈ ریسرچ فاؤنڈیشن اورنگ آباد (مہاراشٹر)

masattar11@gmail.com

۲- ڈاکٹر وارث مظہری

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ہمدرد، نئی دہلی

w.mazhari@gmail.com

۳- مولانا سالم فاروق ندوی

ریسرچ اسسٹنٹ انجمن ترقی اردو (ہند)، نئی دہلی

salimfarooq2002@gmail.com

۴- مولانا سالم برجیس ندوی

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

salimbirjees7786@gmail.com

۵- مولانا محمد صادر ندوی

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

sadirnadwi@gmail.com

۶- مولانا محمد انس فلاحی مدنی

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

anasfalahi@gmail.com

۷- محمد رضی الاسلام ندوی

صدر ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

mrnadvi@gmail.com

حرفِ آغاز

وراثت میں پوتے کا حصہ
(اعتراضات کے پس منظر میں)

——————— محمد رضی الاسلام ندوی

اسلام کے نظامِ وراثت پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں ان میں سے دو اہم ہیں۔ ان اعتراضات کو پیش کر کے یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ اسلامی نظام ظالمانہ، بے رحم اور کم زوروں کے حقوق کو پامال کرنے والا ہے، اس لیے وہ موجودہ زمانے کا ساتھ دینے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ ایک اعتراض یہ کہ وراثت میں عورتوں کا حصہ مردوں سے کم رکھا گیا ہے، حالاں کہ حقیقت یہ ہے کہ وراثت کی بعض صورتوں میں عورت مستحق بنتی ہے، جب کہ مرد محروم رہتا ہے، بہت سی صورتوں میں عورت مرد سے زیادہ پاتی ہے، یا دونوں کو برابر ملتا ہے، صرف چند صورتوں میں اسے مرد سے کم ملتا ہے۔ اس کا سبب اسلامی نظامِ وراثت میں اس کی مخصوص پوزیشن ہے کہ اس پر خرچ کرنے کی ذمے داری نہیں ڈالی گئی ہے، جب کہ مرد اپنے زیرِ کفالت افراد پر خرچ کرنے کا پابند ہوتا ہے۔[1]

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اسلامی نظامِ وراثت میں یتیم پوتوں اور پوتیوں کو دادا کی وراثت سے محروم رکھا گیا ہے۔ یہ بات بھی علی الاطلاق درست نہیں ہے۔ تقسیمِ وراثت کی بہت سی صورتوں میں پوتا اور پوتی مستحقِ وراثت بنتے ہیں۔ صرف گنتی کی چند صورتوں میں وہ محروم رہتے ہیں۔ ان میں بھی شریعت نے وقتِ ضرورت ان کی کفالت کے لیے متعدد متبادل طریقے تجویز کیے ہیں۔ آئندہ سطور میں اس موضوع پر اظہارِ خیال کیا جائے گا۔

اعتراض کی پیش کش میں جذبات کی رنگ آمیزی

یہ اعتراض کرنے والے یتیم پوتے کی غربت و مسکنت اور بے چارگی و لاچاری کو

اس قدر نمایاں کرتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر اسے مالِ وراثت میں سے حصہ نہ دیا گیا تو وہ بھوکوں مرجائے گا اور اس کے لیے زندگی گزارنا ناممکن ہوجائے گا۔ ان کا اندازِ بیان ظاہر کرتا ہے کہ دادا ہر حال میں بہت مال دار، بینک بیلنس اور بڑی پراپرٹی کا مالک اور پوتا ہر حال میں غریب، نادار اور بے کس و بے سہارا ہوتا ہے، حالاں کہ یہ دونوں باتیں مفروضے پر مبنی ہیں۔ بہت سے مواقع پر دادا خود غریب اور اپنے بیٹوں کے سہارے کا محتاج ہوتا ہے اور بہت سے مواقع ایسے بھی ہوتے ہیں جب پوتے کو کسی طرح کے مالی سہارے کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لیے کہ اسے اپنے باپ سے اچھی خاصی جائیداد اور مال ملتا ہے۔

اسلامی قانونِ وراثت کی بنیادیں

اسلامی قانونِ وراثت کے بارے میں ایک اہم بات یہ جان لینے کی ہے کہ اس کی بنیاد فقر و احتیاج پر نہیں کہ میت کے پس ماندگان میں جو جتنا ضرورت مند ہو، وراثت میں اس کا اتنا حصہ لگا دیا جائے، بلکہ اس کی بنیاد قرابت، بلکہ قریب ترین قرابت ہے۔ رشتے دار بہت سے ہوتے ہیں، لیکن شریعت میں صرف قریب ترین رشتہ داروں کو مستحقینِ وراثت قرار دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالأَقْرَبُون وَلِلنِّسَآء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالأَقْرَبُون (النساء: ۷)

’’مردوں کے لیے اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور قریبی رشتے داروں نے چھوڑا ہو اور عورتوں کے لیے بھی اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور قریبی رشتے داروں نے چھوڑا ہو۔‘‘

اس آیت میں ’اَلأَقْرَبُونَ‘ (قریب ترین رشتے دار) کا لفظ دوبار آیا ہے۔ گویا اس میں یہ صراحت موجود ہے کہ مرد اور عورتیں اپنے والدین اور قریب ترین رشتے داروں سے مالِ وراثت میں حصہ پائیں گی۔ یہی بات حدیث میں بھی کہی گئی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے:

ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأولى رجلٍ ذكر [۲]

’’ذوی الفروض کو ان کے حصے دو، پھر جو باقی بچے وہ میت کے قریب ترین مرد رشتے دار کا ہوگا۔‘‘

شریعت میں مستحقینِ وراثت کے درجات مقرر کیے گئے ہیں۔ پہلا درجہ ’ذوی الفروض‘ کا ہے۔ ان سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے حصے قرآن مجید میں صراحت سے بیان کردیے گئے ہیں۔ ان کے بعد ’عصبات‘ آتے ہیں۔ ذوی الفروض میں وراثت تقسیم کردینے کے بعد اگر کچھ بچے گا تو وہ انہیں ملے گا۔ شریعت نے عصبات میں بھی ترتیب قائم کی ہے۔ قریب ترین رشتہ دار ہو تو دور کے رشتے دار محروم ہوں گے۔ احادیث میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں:

حضرت سعد بن الربیعؓ غزوۂ احد میں شہید ہوئے تو انہوں نے اپنے پیچھے اپنی بیوہ، دو بچیاں اور بھائی کو چھوڑا۔ ان کی بیوہ اپنی بچیوں کو لے کر اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور شکایت کی کہ میرے شوہر کے بھائی نے پورے مال پر قبضہ کرلیا ہے اور ان بچیوں کے لیے کچھ نہیں چھوڑا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ دونوں بیٹیوں کو دو تہائی مال ملے گا اور بیوہ کو آٹھواں حصہ۔ باقی جو کچھ بچے وہ بھائی کا ہوگا۔[۳]

حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: ’’حقیقی بھائی بہن بھی ہوں اور سوتیلے بھی تو حقیقی بھائی بہن وارث ہوں گے، ان کی موجودگی میں سوتیلے بھائی بہن وارث نہ ہوں گے۔‘‘[۴]

اسی طرح شریعت کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ جس شخص کی قرابت بالواسطہ ہے اس کو واسطہ کے ہوتے ہوئے وراثت میں حصہ نہیں ملے گا۔ مثال کے طور پر میّت سے دادا کا رشتہ باپ کے واسطے سے ہے، اس لیے باپ کی موجودگی میں وہ مستحقِ وراثت نہیں ہوگا۔ باپ کا انتقال ہوگیا ہو اور دادا زندہ ہو تو وہ وراثت پائے گا۔

پوتے پوتی کے استحقاق کی صورتیں

اسلامی نظامِ وراثت میں پوتے پوتی بہت سی صورتوں میں حصہ پاتے ہیں: بعض صورتوں میں ان کا حصہ دیگر ورثہ سے زیادہ ہوتا ہے، بعض صورتوں میں برابر اور

بعض صورتوں میں کم۔ آئندہ سطور میں کچھ مثالیں پیش کی جاتی ہیں: ۵

(۱) اگر ورثہ میں صرف ایک پوتا ہو تو وہ عصبہ بنفسہ ہونے کی وجہ سے کل مالِ وراثت کا مالک ہوگا۔ اگر دو یا دو سے زیادہ پوتے ہوں تو کل مالِ وراثت ان کے درمیان برابر تقسیم ہوگا۔

(۲) اگر ورثہ میں صرف ایک پوتی ہو تو وہ کل مالِ وراثت پائے گی: نصف ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے اور نصف 'رد' ۶ کے اصول پر۔ اگر دو یا دو سے زیادہ پوتیاں ہوں تو کل مالِ وراثت ان کے درمیان برابر تقسیم کر دیا جائے گا۔

(۳) اگر ورثہ میں ایک پوتا اور ایک پوتی ہو تو کل مالِ وراثت کے تین حصے کیے جائیں گے: دو حصے پوتے کے اور ایک حصہ پوتی کا ہوگا۔

(۴) اگر ورثہ میں باپ اور ایک پوتا ہو تو باپ کو چھٹا حصہ ملے گا اور باقی پوتا پائے گا۔

(۵) اگر ورثہ میں باپ اور ایک پوتی ہو تو کل مالِ وراثت دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا: پوتی ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے نصف پائے گی۔ باپ کو ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے چھٹا حصہ ملے گا اور باقی وہ عصبہ کی حیثیت سے پائے گا۔

(۶) اگر ورثہ میں میت کا دادا اور پوتا ہوں تو دادا چھٹا حصہ پائے گا اور باقی پوتے کو عصبہ ہونے کی وجہ سے ملے گا۔

(۷) اگر ورثہ میں میت کا دادا اور پوتی ہو تو کل مالِ وراثت دادا اور پوتی کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا: پوتی ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے نصف پائے گی اور دادا کو باقی نصف ملے گا۔ وہ چھٹا حصہ ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے پائے گا اور باقی عصبہ کی حیثیت سے۔

(۸) اگر مرنے والی عورت ہو اور اس کے ورثہ میں صرف شوہر اور ایک پوتا ہو تو شوہر کو چوتھائی ملے گا اور باقی پوتا عصبہ کی حیثیت سے پائے گا۔

(۹) اگر ورثہ میں شوہر اور ایک پوتی ہو تو شوہر کو چوتھائی ملے گا اور باقی پوتی پائے گی: نصف ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے اور باقی 'رد' کے اصول پر۔

(۱۰) اگر ورثہ میں میّت کا ایک اخیافی (ماں شریک) بھائی اور ایک پوتا ہوتو اخیافی بھائی کو کچھ نہیں ملے گا،کل مالِ وراثت پوتا پائے گا۔

(۱۱) اگر ورثہ میں میّت کا ایک اخیافی بھائی اور ایک پوتی ہوتو اخیافی بھائی کو کچھ نہیں ملے گا،کل مالِ وراثت پوتی پائے گی: نصف ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے اور باقی نصف 'رد' کے اصول پر۔

(۱۲) اگر ورثہ میں میّت کی ماں اور ایک پوتا ہوتو ماں کو چھٹا حصہ ملے گا اور باقی پوتا عصبہ کی حیثیت سے پائے گا۔

(۱۳) اگر ورثہ میں میّت کی ماں اور ایک پوتی ہوتو ماں کا حصہ چھٹا اور پوتی کا حصہ نصف ذوی الفروض ہونے کی حیثیت سے ہے۔ باقی بھی ان کے درمیان 'رد' کے اصول پر تقسیم کردیا جائے گا۔ان کی نسبتوں کودیکھتے ہوئے ماں کو25% اور پوتی کو 75% ملے گا۔

(۱۴) اگر مرنے والا مرد ہو اور ورثہ میں اس کی بیوی اور ایک پوتا ہوتو بیوی کو آٹھواں حصہ ملے گا اور باقی پوتا عصبہ کی حیثیت سے پائے گا۔

(۱۵) اگر ورثہ میں بیوی اور ایک پوتی ہوتو بیوی کو آٹھواں حصہ ملے گا اور باقی پوتی پائے گی: نصف ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے اور 37.5% رد کے اصول پر۔

(۱۶) اگر ورثہ میں ایک بیٹی اور ایک پوتا ہوتو دونوں کو نصف نصف ملے گا۔ بیٹی کو نصف ذوی الفروض میں سے ہونے کی بنا پر اور باقی نصف پوتے کو عصبہ کی حیثیت سے۔

(۱۷) اگر ورثہ میں ایک بیٹی اور ایک پوتی ہوتو ذوی الفروض میں سے ہونے کی حیثیت سے بیٹی کا حصہ نصف اور پوتی کا حصہ چھٹا ہوگا۔ باقی بھی ان کے درمیان 'رد' کے اصول پر تقسیم ہوگا۔اس طرح کل مالِ وراثت کا تین چوتھائی بیٹی کو اور ایک چوتھائی پوتی کو ملے گا۔

(۱۸) اگر ورثہ میں ایک حقیقی بہن اور ایک پوتا ہوتو حقیقی بہن کو کچھ نہیں ملے گا،کل مالِ وراثت پوتا پائے گا۔

(۱۹) اگر ورثہ میں ایک حقیقی بہن اور ایک پوتی ہوتو دونوں کو نصف نصف ملے گا: پوتی کو ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے اور باقی نصف حقیقی بہن کو عصبہ مع غیرہ ہونے کی وجہ سے۔

(۲۰) اگر ورثہ میں ایک علّاتی (باپ شریک) بہن اور ایک پوتا ہوتو علّاتی بہن کو کچھ نہیں ملے گا،کل مالِ وراثت پوتا پائے گا۔

(۲۱) اگر ورثہ میں ایک علّاتی بہن اور ایک پوتی ہوتو دونوں کو نصف نصف ملے گا: پوتی کو ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے اور باقی نصف علّاتی بہن کو عصبہ مع غیرہ ہونے کی حیثیت سے۔

(۲۲) اگر ورثہ میں ایک اخیافی (ماں شریک) بہن اور ایک پوتا ہوتو اخیافی بہن کو کچھ نہیں ملے گا،کل مالِ وراثت پوتا پائے گا۔

(۲۳) اگر ورثہ میں ایک اخیافی بہن اور ایک پوتی ہوتو اخیافی بہن کو کچھ نہیں ملے گا،کل مالِ وراثت پوتی پائے گی: نصف ذوی الفروض میں سے ہونے کی حیثیت سے اور باقی نصف 'رد' کے اصول پر۔

(۲۴) اگر ورثہ میں میّت کی دادی اور ایک پوتا ہوتو دادی کو چھٹا حصہ ملے گا اور باقی پوتا عصبہ کی حیثیت سے پائے گا۔

(۲۵) اگر ورثہ میں میّت کی دادی اور ایک پوتی ہوتو ذوی الفروض میں سے ہونے کی حیثیت سے دادی کا حصہ چھٹا اور پوتی کا حصہ نصف ہوگا۔ باقی بھی ان کے درمیان 'رد' کے اصول پر تقسیم ہوگا۔اس طرح کل مالِ وراثت کا ایک چوتھائی دادی کو اور تین چوتھائی پوتی کو ملے گا۔

(۲۶) اگر ورثہ میں میّت کی نانی اور ایک پوتا ہوتو نانی کو چھٹا حصہ ملے گا اور باقی پوتا عصبہ کی حیثیت سے پائے گا۔

(۲۷) اگر ورثہ میں نانی اور ایک پوتی ہوتو ذوی الفروض میں سے ہونے کی حیثیت سے نانی کا حصہ چھٹا اور پوتی کا نصف ہوگا۔ باقی بھی ان کے درمیان 'رد' کے اصول پر تقسیم ہوگا۔اس طرح کل مالِ وراثت کا ایک چوتھائی نانی کو اور تین چوتھائی پوتی کو ملے گا۔

(۲۸) اگر ورثہ میں میّت کا ایک حقیقی بھائی اور ایک پوتا ہوتو حقیقی بھائی کو کچھ نہیں ملے گا،کل مالِ وراثت پوتا پائے گا۔

(۲۹) اگر ورثہ میں ایک حقیقی بھائی اور ایک پوتی ہوتو دونوں نصف نصف

پائیں گے: پوتی نصف ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے پائے گی اور باقی نصف حقیقی بھائی کو عصبہ کی حیثیت سے ملے گا۔

(۳۰) اگر ورثہ میں ایک علّاتی (باپ شریک) بھائی اور ایک پوتا ہو تو علّاتی بھائی کا کوئی حصہ نہیں ہوگا، کل مالِ وراثت پوتے کو ملے گا۔

(۳۱) اگر ورثہ میں ایک علّاتی بھائی اور ایک پوتی ہو تو دونوں کو نصف نصف ملے گا: پوتی کو ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے اور باقی نصف علّاتی بھائی کو عصبہ کی حیثیت سے۔

(۳۲) اگر ورثہ میں ایک بھتیجا اور ایک پوتا ہو تو بھتیجے کو کچھ نہیں ملے گا، کل مالِ وراثت پوتا پائے گا۔

(۳۳) اگر ورثہ میں ایک بھتیجا اور ایک پوتی ہو تو دونوں کو نصف نصف ملے گا: پوتی ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے نصف پائے گی اور باقی نصف بھتیجے کو عصبہ کی حیثیت سے ملے گا۔

(۳۴) اگر ورثہ میں ایک علّاتی (باپ شریک) بھتیجا اور ایک پوتا ہو تو علّاتی بھتیجے کو کچھ نہیں ملے گا، کل مالِ وراثت پوتا پائے گا۔

(۳۵) اگر ورثہ میں ایک علّاتی بھتیجا اور ایک پوتی ہو تو دونوں کے درمیان مالِ وراثت نصف نصف تقسیم ہوگا: پوتی کو نصف ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے ملے گا اور باقی نصف علّاتی بھتیجا عصبہ کی حیثیت سے پائے گا۔

(۳۶) اگر ورثہ میں حقیقی چچا اور ایک پوتا ہو تو کل مال وراثت پوتے کو ملے گا، چچا کچھ نہیں پائے گا۔ اگرچہ دونوں عصبہ ہیں، لیکن پوتے کا درجہ بلند ہے، اس لیے اس کی موجودگی میں چچا کو کچھ نہیں ملے گا۔

(۳۷) اگر ورثہ میں حقیقی چچا اور ایک پوتی ہو تو مالِ وراثت دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا: پوتی ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے نصف پائے گی اور باقی نصف چچا کو عصبہ کی حیثیت سے ملے گا۔

(۳۸) اگر ورثہ میں سوتیلا چچا اور ایک پوتا ہو تو کل مالِ وراثت پوتے کو ملے گا، سوتیلا چچا کچھ نہیں پائے گا۔ دونوں عصبہ ہیں، لیکن پوتے کا درجہ بلند ہے، اس لیے

اس کی موجودگی میں سوتیلے چچا کو کچھ نہیں ملے گا۔

(۳۹) اگر سوتیلا چچا اور ایک پوتی ہو تو دونوں کو نصف نصف ملے گا: پوتی کو نصف ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے اور باقی نصف سوتیلے چچا کو عصبہ ہونے کی حیثیت سے۔

(۴۰) اگر حقیقی چچا زاد بھائی اور ایک پوتا ہو تو کل مالِ وراثت پوتے کو ملے گا اور چچا زاد بھائی کو کچھ نہیں ملے گا۔ دونوں عصبہ ہیں ،لیکن پوتے کا مقام بلند ہے، اس لیے اس کی موجودگی میں چچا زاد بھائی کچھ نہیں پائے گا۔

(۴۱) اگر حقیقی چچا زاد بھائی اور ایک پوتی ہو تو مالِ وراثت دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا: پوتی نصف ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے پائے گی اور باقی نصف چچا زاد بھائی کو عصبہ ہونے کی حیثیت سے ملے گا۔

(۴۲) اگر ورثہ میں سوتیلا چچا زاد بھائی اور ایک پوتا ہو تو کل مالِ وراثت پوتے کو ملے گا، سوتیلا چچا زاد بھائی کچھ نہیں پائے گا۔ دونوں عصبہ ہیں، لیکن پوتے کا مقام بلند ہے، اس لیے اس کی موجودگی میں سوتیلے چچا زاد بھائی کو کچھ نہیں ملے گا۔

(۴۳) اگر سوتیلا چچا زاد بھائی اور ایک پوتی ہو تو مالِ وراثت دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا: پوتی کو نصف ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے ملے گا اور باقی نصف سوتیلا چچا زاد بھائی عصبہ کی حیثیت سے پائے گا۔

(۴۴) اگر ورثہ میں دو بیٹیاں اور ایک پوتا ہو تو دونوں بیٹیوں کو ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے دو تہائی ملے گا اور باقی ایک تہائی پوتا عصبہ کی حیثیت سے پائے گا۔

(۴۵) اگر ورثہ میں دو بیٹیاں، ایک پوتا اور ایک پوتی ہو تو دونوں بیٹیوں کو ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے دو تہائی ملے گا اور باقی ایک تہائی پوتے اور پوتی کے درمیان 2:1 کی نسبت سے تقسیم ہوگا۔ دو حصے پوتا اور ایک حصہ پوتی پائے گی۔

(۴۶) اگر ورثہ میں ماں، ایک بیوی، ایک بیٹی ، ایک پوتا اور ایک پوتی ہو تو مالِ وراثت کا ماں کو چھٹا حصہ، بیوی کو آٹھواں حصہ اور بیٹی کو نصف ملے گا۔ باقی مال کے تین حصے کیے جائیں گے: دو حصے پوتے کو اور ایک حصہ پوتی کو ملے گا۔

(۴۷) اگر ورثہ میں ماں، باپ، ایک بیوی، ایک بیٹی، ایک پوتا اور ایک پوتی ہوتو مالِ وراثت میں سے ماں باپ، ہر ایک کو چھٹا حصہ، بیوی کو آٹھواں حصہ اور بیٹی کو نصف ملے گا۔ باقی مال پوتے اور پوتی کے درمیان 1:2 کی نسبت سے تقسیم ہوگا۔ پوتے کو دو حصے اور پوتی کو ایک حصہ ملے گا۔

پوتے پوتی کے محروم ہونے کی بعض صورتیں

جمہور فقہا کے نزدیک پوتے پوتی وراثت سے دو حالتوں میں محروم ہوتے ہیں: ایک یہ کہ میّت کا کوئی بیٹا زندہ ہو، دوسرے یہ کہ کل مالِ وراثت ذوی الفروض میں تقسیم ہوجائے، کچھ نہ بچے۔ ذیل میں اس کی بعض صورتیں درج کی جاتی ہیں:

(۱) اگر ورثہ میں ایک بیٹا، ایک پوتا اور ایک پوتی ہوتو کل مالِ وراثت بیٹے کو عصبہ بنفسہ ہونے کی وجہ سے ملے گا اور پوتا اور پوتی کچھ نہیں پائیں گے۔

(۲) اگر ورثہ میں دو بیٹیاں اور ایک پوتی ہوتو پوتی کو کچھ نہیں ملے گا۔ کل مالِ وراثت بیٹیوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوجائے گا۔ دو تہائی دونوں کو ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے ملے گا اور باقی 'ردّ' کے اصول پر۔

(۳) اگر مرنے والی عورت ہو اور ورثہ میں ماں، شوہر، دو بیٹیاں، ایک پوتا اور ایک پوتی ہوتو ماں کو مالِ وراثت کا چھٹا حصہ، شوہر کو چوتھائی حصہ اور دو بیٹیوں کو دو تہائی حصہ ملے گا۔ پوتا اور پوتی عصبہ ہیں، جنھیں ذوی الفروض میں مالِ وراثت تقسیم ہونے کے بعد بچا ہوا مال ملتا ہے۔ چوں کہ کل مال ذوی الفروض میں تقسیم ہوگیا، کچھ نہیں بچا، اس لیے پوتا اور پوتی محروم ہوں گے۔

(۴) اگر ورثہ میں ماں، باپ، شوہر، ایک بیٹی اور ایک پوتا ہوتو مالِ وراثت میں سے ماں باپ ہر ایک کو چھٹا حصہ، شوہر کو چوتھائی حصہ اور بیٹی کو نصف ملے گا۔ چوں کہ کل حصے سو سے زیادہ ہوجاتے ہیں، اس لیے 'عول' کا قاعدہ جاری ہوگا اور ماں باپ ہر ایک کو 15.4%، شوہر کو 23.1% اور بیٹی کو 46.2% ملے گا۔ چوں کہ کل مالِ وراثت ذوی الفروض کے درمیان تقسیم ہوگیا، کچھ نہیں بچا، اس لیے پوتا محروم ہوگا۔

(۵) اگر ورثہ میں ماں، باپ، ایک بیوی، دو بیٹیاں، ایک پوتا اور ایک پوتی ہو تو مالِ وراثت میں سے ماں باپ ہر ایک کو چھٹا حصہ، بیوی کو آٹھواں حصہ اور دو بیٹیوں کو دو تہائی حصہ ملے گا۔ کل حصے 112.5% ہو جاتے ہیں، اس لیے 'عول' کا قاعدہ جاری ہوگا اور ماں باپ ہر ایک کو 14.81%، بیوی کو 11.11% اور دونوں بیٹیوں کو 59.26% ملے گا۔ چوں کہ کل مالِ وراثت ذوی الفروض کے درمیان تقسیم ہو گیا، اس لیے پوتا اور پوتی محروم ہوں گے۔

(۶) اگر ورثہ میں ماں، باپ، ایک بیوی، ایک بیٹا، ایک پوتا اور ایک پوتی ہو تو مالِ وراثت میں سے ماں باپ ہر ایک کو چھٹا حصہ اور بیوی کو آٹھواں حصہ ذوی الفروض میں سے ہونے کی حیثیت سے ملے گا اور باقی بیٹا عصبہ کی حیثیت سے پائے گا۔ بیٹے کی موجودگی میں پوتے پوتی کو کچھ نہیں ملے گا۔

کیا پوتا پوتی کسی بیٹے کی موجودگی میں بھی مستحقِ وراثت ہیں؟

کسی شخص کے کئی بیٹے ہوں۔ ان میں سے کسی بیٹے کا اس کی زندگی میں انتقال ہو جائے تو اس کی اولاد کا (اپنے دادا کی) وراثت میں کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ حضرت زید بن ثابتؓ نے، جو مسائلِ وراثت میں بہت مہارت رکھتے تھے، فرمایا ہے:

> ولد الأبناءِ بمنزلة الولد، اذا لم يكن دونهم ولد ذكر، ذكرهم كذكرهم و أنثاهم كأنثاهم، يرثون كما يرثون، و يحجبون كما يحجبون، ولا يرث ولد الابن مع الاب [8]
>
> ''بیٹوں کی اولاد بیٹوں کے درجے میں ہے، اگر مرنے والے کا کوئی بیٹا زندہ نہ ہو۔ ایسی صورت میں پوتے بیٹوں کی طرح اور پوتیاں بیٹیوں کی طرح ہوں گی۔ انہیں اسی طرح وراثت ملے گی جس طرح بیٹوں اور بیٹیوں کو ملتی ہے اور ان کی وجہ سے بہت سے اعزا و اقارب اسی طرح محروم ہو جائیں گے جس طرح بیٹوں اور بیٹیوں کی موجودگی میں محروم ہو جاتے ہیں۔ البتہ اگر کوئی بیٹا موجود ہو تو پوتا وراثت میں کچھ نہیں پائے گا۔''

اس مسئلے پر عہدِ صحابہ سے آج تک جمہور فقہا کا اتفاق ہے اور تمام فقہی مسالک کے درمیان بہ شمول فقہ جعفری کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ علامہ ابن حزم

(م ۴۵٦ھ) نے لکھا ہے:

ولا يرث بنو الابن مع الابن الذكر شيئاً، أباهم كان أو عمّهم، و هذا اجماع متيقّن [9]

''بیٹے کے بیٹے (یعنی پوتے) بیٹے کی موجودگی میں وراثت میں سے کچھ نہیں پائیں گے، چاہے وہ (بیٹا) ان (پوتوں) کا اپنا باپ ہو یا چچا اور یہ بات قطعی یقینی اجماع سے ثابت ہے۔''

دورِ حاضر کے بعض اہلِ علم نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ بیٹے کی موجودگی میں وراثت سے پوتے پوتی کی محرومی قرآن وحدیث کا منصوص حکم نہیں، بلکہ اجتہادی مسئلہ ہے اور یہ کہ اس معاملے میں فقہا کا اجتہاد درست نہیں ہے۔ ان کے نزدیک جس طرح باپ کی عدم موجودگی میں دادا وراثت میں حصہ پاتا ہے اسی طرح کسی بیٹے کا انتقال ہوجانے کی صورت میں پوتا پوتی اپنے دادا کی وراثت میں حصہ پائیں گے۔ یہ رائے پیش کرنے والوں میں خواجہ احمد الدین امرتسری [10]، حافظ محمد اسلم جیراج پوری [11]، چودھری غلام احمد پرویز [12]، جناب جاوید احمد غامدی [13] اور مولانا محمد عنایت اللہ اسد سبحانی [14] قابلِ ذکر ہیں۔ پاکستان میں مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹٦۱ میں بھی یہی رائے اختیار کی گئی ہے۔ متعدد علما نے اس رائے کا محاکمہ کیا ہے اور اس کی کم زوری ظاہر کرتے ہوئے فقہا کی اجماعی رائے کی توثیق کی ہے۔ [15] اس مقالے میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کا موقع نہیں ہے۔

پوتے کی وراثت سے محرومی کے متبادل طریقے

جمہور فقہا کی رائے کے مطابق بیٹے کی موجودگی میں یتیم پوتے اور پوتی وراثت سے محروم ہوں گے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان کو اسلامی شریعت نے بے یارومددگار چھوڑ دیا ہے اور ان کی کفالت کا کوئی انتظام نہیں کیا ہے۔ شریعت نے کفالت کا جو نظام بنایا ہے اس پر صحیح طریقے سے عمل کیا جائے تو سماج کا کوئی فرد بے یارومددگار نہیں رہے گا۔

یتیم پوتے پوتی کی کفالت درج ذیل طریقوں سے ممکن ہے:

(الف) قریبی رشتے دار کفالت کرے

سورۂ بقرہ آیت نمبر ۲۳۳ میں ایک حکم بیان کیا گیا ہے کہ اگر زوجین میں اختلاف اور منافرت کے بعد علیٰحدگی ہوگئی ہو اور ان کا شیر خوار بچہ ہو تو ماں کو چاہیے کہ وہ اس کو دودھ پلائے اور باپ پر لازم ہے کہ وہ بچے کو دودھ پلوانے کے اخراجات برداشت کرے۔ اس آیت کا ایک ٹکڑا ہے: وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ۔ ''ویسا ہی وارث پر بھی ہے۔'' یعنی اگر بچے کا باپ نہیں ہے تو اس کی کفالت کی ذمہ داری اس شخص پر ہے جو اس بچے کی وفات کی صورت میں اس کی وراثت پانے کا استحقاق رکھتا ہے۔اس سے فقہاء نے یہ استدلال کیا ہے کہ یتیم پوتے کی کفالت کی ذمہ داری اس کے قریبی رشتے داروں پر ہے۔ بہ الفاظ دیگر یتیم پوتے کے جو چچا اپنے باپ کے وارث ہوں گے وہی اپنے یتیم بھتیجے کی کفالت کے بھی ذمہ دار ہوں گے۔

(ب) دادا اپنی زندگی میں ہبہ کرے

مال و جائیداد کی منتقلی کی ایک صورت 'ہبہ'(Gift) کی ہے۔کوئی شخص اپنی زندگی میں اپنے مال میں سے جس کو چاہے اور جتنا چاہے، ہبہ کرسکتا ہے۔ اگر ایک شخص کے کئی بیٹے ہوں، ان میں سے کسی کا انتقال اس کی زندگی میں ہوجائے اور اس کے بیوی بچے ہوں ، جو غریب اور محتاج ہوں تو دادا کی ذمے داری ہے کہ وہ اپنی بہو اور پوتوں پوتیوں کو مناسب مقدار میں مال اور جائیداد ہبہ کردے۔

(ج) ایک تہائی تک وصیت کی جاسکتی ہے

اسلامی شریعت میں وصیت کا قانون موجود ہے، جس کے ذریعہ ان رشتہ داروں کی مدد کی جاسکتی ہے جو وراثت میں سے حصہ نہ پاتے ہوں۔

آیاتِ وراثت نازل ہونے سے پہلے وصیت کا حکم دیا گیا تھا:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ (البقرة:۱۸۰)

''تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت قریب

آئے اور وہ اپنے پیچھے مال چھوڑ رہا ہو، تو والدین اور رشتے داروں کے لیے معروف طریقے سے وصیت کرے۔''

آیاتِ وراثت نازل ہوئیں، جن میں میت کے والدین اور قریبی رشتے داروں کے حصے متعین کر دیے گئے تو ان کے سلسلے میں وصیت کا حکم منسوخ ہو گیا، لیکن وراثت نہ پانے والے رشتے داروں اور دیگر امورِ خیر کے لیے یہ حکم باقی رہا۔۱۶ چنانچہ آیاتِ وراثت میں بار بار کہا گیا ہے کہ وراثت کی تقسیم وصیت کو نافذ کرنے کے بعد کی جائے گی:

مِن بَعۡدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ (النساء:۱۱)

''جب کہ وصیت جو انھوں نے کی ہو پوری کر دی جائے اور قرض جو انھوں نے چھوڑا ہو، ادا کر دیا جائے۔''

مِن بَعۡدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ (النساء:۱۲)

''جب کہ وصیت جو میّت نے کی ہو، پوری کر دی جائے اور قرض جو اس پر ہو، ادا کر دیا جائے۔''

مِّن بَعۡدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ (النساء:۱۲)

''بعد اس کے کہ جو وصیت تم نے کی ہو پوری کر دی جائے اور جو قرض تم نے چھوڑا ہو، وہ ادا کر دیا جائے۔''

مِن بَعۡدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ (النساء:۱۲)

''جب کہ وصیت جو کی گئی ہو پوری کر دی جائے اور قرض جو میّت نے چھوڑا ہو، ادا کر دیا جائے۔''

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صراحتاً مروی ہے کہ وارثین کے حق میں وصیت نہیں کی جا سکتی۔۱۷ اسی طرح ایک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت جائز نہیں ہے۔۱۸ اس بنا پر فقہاء نے لکھا ہے کہ غیر وارث رشتے داروں کے حق میں تہائی مال تک کی وصیت کرنا بعض حالات میں جائز بعض حالات میں مستحب اور بعض حالات میں واجب ہے۔ علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں:

فرض علی کل مسلم أن یوصي لقرابته الذین لا یرثون ۱۹

''ہر مسلمان پر فرض ہے کہ اس کے جو ورثہ وراثت نہیں پاتے ہیں ان کے لیے وصیت کر دے۔''

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یتیم پوتے کے حق میں وصیت کر کے بھی اس کی ضروریات پوری کی جا سکتی ہیں۔ دادا کو چاہیے کہ اگر اس کے کسی بیٹے کا انتقال اس کی زندگی میں ہو جائے تو وہ اپنے پوتوں اور پوتیوں کے حق میں حسب ضرورت اپنے ایک تہائی مال تک کی وصیت کر دے، تاکہ اس کے مرنے کے بعد وہ وراثت سے محرومی کی وجہ سے بے سہارا نہ ہو جائیں۔

(د) حصہ نہ پانے والے رشتے داروں کی مدد کی جائے

قرآن مجید میں وارثوں کے لیے ایک حکم یہ موجود ہے کہ جب مال وراثت تقسیم ہونے لگے تو اس میں سے ان رشتے داروں کو بھی کچھ دیں جنھیں شرعی طور پر حصہ نہ مل رہا ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا (النساء:۸)

''اور جب تقسیم کے موقع پر کنبہ کے لوگ اور یتیم اور مسکین آجائیں تو اس مال میں سے ان کو بھی دو اور ان کے ساتھ بھلے مانسوں کی سی بات کرو۔''

مفسرین نے لکھا ہے کہ جمہور علما کے نزدیک آیات میراث نازل ہونے کے بعد اس آیت کا حکم منسوخ ہو گیا، لیکن حضرت ابن عباسؓ اور متعدد تابعین وفقہاء اس کے عدم نسخ کے قائل ہیں۔[۲۰]

اس آیت سے رہ نمائی ملتی ہے کہ جو رشتے دار وراثت میں حصہ نہیں پاتے، وارثین کو ان کا خیال رکھنا چاہیے اور حسب ضرورت ان کی مالی مدد کرنی چاہیے۔

(ہ) صلہ رحمی کی جائے

قرآن مجید میں صلہ رحمی کی تاکید کی گئی ہے اور قطع رحمی سے روکا گیا ہے۔ اس موضوع پر کثرت سے آیات قرآنی اور احادیثِ نبوی موجود ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ (النساء:۱) ''اللہ سے ڈرو، جس کا واسطہ دے کر تم ایک دوسرے سے اپنے حق مانگتے ہو اور رشتے وقرابت کے تعلقات کو بگاڑنے

سے پرہیز کرو۔" ان لوگوں کو دانش مند کہا گیا ہے جو دیگر اوصاف کے ساتھ ان رشتوں کی پاس داری کرتے ہیں، جنھیں برقرار رکھنے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔(النساء:۲۱) اور ان لوگوں پر لعنت بھیجی گئی ہے اور آخرت میں بُرے ٹھکانے کی خبر دی گئی ہے جو ان رشتوں کو کاٹتے ہیں جنھیں جوڑنے کا اللہ نے حکم دیا ہے۔(النساء:۲۵)

ایک حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لایدخل الجنة قاطع [۲۱]

"رشتوں کو کاٹنے والا جنت میں نہیں جائے گا۔"

خلاصہ یہ کہ اسلام کا نظامِ وراثت بڑی حکمتوں پر مبنی ہے۔ اس میں تمام رشتے داروں کا خیال رکھا گیا ہے، جن میں یتیم پوتے پوتی بھی شامل ہیں۔ بہت سی صورتوں میں وہ حصہ پاتے ہیں اور جن صورتوں میں محروم رہتے ہیں ان میں بھی ان کی حاجت روائی کے متعدّد متبادل طریقے بتائے گئے ہیں اور ان کی کفالت کے دیگر پختہ انتظامات کر دیے گئے ہیں۔

حواشی و مراجع

۱۔ اس موضوع پر تفصیل اور اعتراض کے رد کے لیے ملاحظہ کیجیے راقم سطور کا مقالہ بہ عنوان: 'وراثت میں عورت کا حصہ: اعتراضات کے پس منظر میں'، شائع شدہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ، اکتوبر۔دسمبر ۲۰۲۴ء، ص ۵۔۲۴

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الفرائض، باب میراث الولد بین ابیہ وامہ : ۶۷۳۲، مسلم: ۲۶۱۵

۳۔ سنن ابی داوٗد، کتاب الفرائض، باب ما جاء فی میراث الصلب: ۲۸۹۲، ترمذی: ۲۰۹۲

۴۔ جامع ترمذی، ابواب الفرائض، باب ما جاء فی میراث الاخوۃ من الاب والام: ۲۰۹۴

۵۔ یہ مثالیں جناب انوار عالم نے اپنی کتاب میں بیان کی ہیں۔ ملاحظہ کیجیے:

Muslim Inheritance(According to Islamic Laws) Al-Ummah Book House, Jamia Nagar, New Delhi, 2024, pp:119-184

۶۔ اگر مالِ وراثت ذوی الفروض میں تقسیم کرنے کے بعد کچھ بچ جائے اور عصبہ میں سے کوئی نہ ہو تو ذوی الفروض کے حصوں کے تناسب سے انہیں باقی بھی دے دیا جائے گا۔(شوہر اور بیوی کے علاوہ) اسے 'رد' کہتے ہیں۔

۷۔ ورثہ کے حصے 100% سے زیادہ ہوجائیں تو انہیں استحقاق کے تناسب سے کم کردینے کو 'عول' کہتے ہیں۔
۸۔ صحیح بخاری، کتاب الفرائض، باب میراث ابن الابن اذا لم یکن ابن
۹۔ المحلی، ابن حزم، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، مصر، ۱۳۵۱ھ، ۹/۲۷۱، مسئلہ: ۱۷۲۶
۱۰۔ معجزۃ القرآن امرتسر، ۱۹۱۴ء، رسالہ البیان امرتسر، جون۔ جولائی ۱۹۴۱ء، خصوصی شمارہ بہ عنوان: الوراثۃ فی الاسلام
۱۱۔ الوراثۃ فی الاسلام، طبع علی گڑھ، مقالہ: محجوب الارث، ماہ نامہ معارف اعظم گڑھ، جون۔ جولائی ۱۹۱۸ء۔ الگ سے کتابی صورت میں بھی شائع ہوا۔ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، ۱۹۸۵ء
۱۲۔ مطالب القرآن، غلام احمد پرویز، جلد چہارم
۱۳۔ مضمون: یتیم پوتے کی وراثت، جاوید احمد غامدی، ماہ نامہ اشراق، لاہور، جون ۲۰۱۱ء
۱۴۔ آيات بينات لم تفهم على الوجه الصحيح، أ.د. محمد عناية الله اسد السبحاني، دار المقاصد للطباعة والنشر والتوزيع، ترکی، ۱۴۴۲ھ/۲۰۲۱ء، ص ۹۳۔۱۴۰
۱۵۔ ملاحظہ کیجیے، مضمون: یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ، مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی، ماہ نامہ ترجمان القرآن، لاہور، جنوری ۱۹۵۹ء۔ یہ مضمون مولانا کے مجموعۂ مضامین 'تفہیمات'، جلد سوم میں شامل ہے۔ الگ سے کتابچہ کی شکل میں بھی شائع کیا گیا ہے۔ یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ: ایک علمی اور فقہی جائزہ، حافظ احمد یار، الفیصل ناشران و تاجرانِ کتب لاہور، ۱۹۹۹ء۔ یتیم پوتے کا حق وراثت، سید غلام احمد رضوی ایڈوکیٹ، انجمن خدام القرآن، لاہور۔ مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ کی دفعہ ۴ (یتیم پوتے وغیرہ کی میراث) اسلامی احکام کی روشنی میں تحقیقی جائزہ، مجلہ البصیرۃ، دسمبر ۲۰۱۸ء، شعبۂ علوم اسلامیہ، نیشنل یونی ورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد۔ مضمون: یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ، مولانا صلاح الدین یوسف، ماہ نامہ محدث، لاہور، اپریل ۱۹۹۹ء
۱۶۔ تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر، مؤسسۃ قرطبۃ، جیزہ، مصر، سنۂ طبع درج نہیں، ۲/۱۶۷۔۱۶۸
۱۷۔ جامع ترمذی، کتاب الوصایا، باب ماجا لا وصیۃ لوارث: ۲۱۲۱، ابن ماجہ: ۲۷۱۲
۱۸۔ صحیح بخاری، کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث: ۲۷۴۳، مسلم: ۱۶۲۹
۱۹۔ المحلی، ابن حزم، کتاب الوصایا، ۹/۳۱۴، مسئلہ: ۱۷۵۱
۲۰۔ تفسیر ابن کثیر، حوالہ سابق، ۳/۳۶۰۔۳۶۱ اور دیگر تفسیریں
۲۱۔ صحیح بخاری، کتاب الادب، باب اثم القاطع: ۵۹۸۴، مسلم: ۲۵۵۶

❁❁❁

قرآن کی تفہیم وتشریح میں جدید عقلی وسائنسی رجحان

تحقیقی وتنقیدی جائزہ

——————— شیخ عبدالستارفہیم

قرآن مجید وہ مقدّس اور لازوال کتابِ ہدایت ہے جو تمام انسانیت کے لیے روحانی، اخلاقی اور معاشرتی رہ نمائی کا جامع اور کامل ترین ماخذ ومنبع ہے۔ اس کی جامعیّت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں کائنات کے فطری مظاہر اور ان میں کارفرما بنیادی حقیقتوں کی طرف لطیف اشارات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ قرآن اگرچہ سائنسی کتاب نہیں ہے، تاہم اس میں موجود کائنات اور طبیعی علوم کے بارے میں اشارات اور سائنس کا انسانی زندگی میں نفوذ اور اس کے بے انتہا اثرات، زمانۂ جدید کی ایک ایسی حقیقت ہے جس نے علما اور سائنس دانوں کو قرآن اور سائنس کے مابین ارتباطات تلاش کرنے پر ابھارا ہے۔ چنانچہ اسکالرس اور دانش وران زمانۂ دراز سے قرآنی آیات کو جدید سائنسی علوم کی روشنی میں دیکھنے اور تفہیم وتشریح کے نئے زاویے تلاش کرنے کی طرف مائل ہوتے رہے ہیں۔ انسانی آنکھوں کو خیرہ کر دینے والی روز افزوں سائنسی ترقی کے زیرِ اثر یہ رجحان وقت کے ساتھ قوی تر ہوتا گیا اور مسلم دنیا کے ایک بڑے طبقے کی توجّہات کا مرکز بن گیا۔ اس رجحان کے حامی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ قرآن جدید سائنسی دریافتوں کے ساتھ ہم آہنگ ہے اور یہ ہم آہنگی اس کے کلامِ الٰہی ہونے کی تصدیق فراہم کرتی ہے، لیکن ناقدین سائنسی علوم ونظریات کی تغیر پذیر اور غیر مستحکم خاصیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایک ابدی متن کی سائنسی تشریح کرنے کے خلاف خبردار کرتے رہے ہیں۔ اس

مقالے میں جدید سائنسی علوم کی بنیاد پر قرآن کے متن کی تفہیم اور تشریح کے اس رجحان کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے اور اس کے ممکنہ فوائد کے حدود اور ان میں مضمر چیلنجز اور خطرات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔

قرآن اور سائنس۔ایک تاریخی جائزہ

اسلامی تاریخ اور مسلم علما و حکما کی شان دار روایت شہادت دیتی ہے کہ قرآن مجید انفس و آفاق اور مظاہر فطرت پر غور وفکر کی بہت مؤثر ترغیب دیتا ہے۔اس کی یہ صفت اتنی نمایاں اور پُر تاثیر ہے کہ جہاں ایک عام انسانی شعور اس سے غیر معمولی تحریک پاتا ہے وہیں دوسری طرف بڑے سے بڑا انسانی ذہن اپنی فکری جولانیوں میں کسی بھی خدشۂ رکاوٹ کے بغیر، فطری آسودگی ہی نہیں، بلکہ سامانِ تقویت پا کر نئی بلندیوں کو چھو سکتا ہے! قرآن کی متعدد آیات کائنات کا مشاہدہ کرنے کی دعوت دیتی ہیں، تاکہ انسان اس میں کارفرما حکمتِ الٰہی کا ادراک کر سکے اور نعمتِ خداوندی کا قدر شناس بن جائے۔مثال کے طور پر قرآن مجید میں ہے:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

(حم السجدہ: ۵۳)

''ہم انہیں اپنی نشانیاں دکھائیں گے، آفاق میں بھی اور ان کے نفس میں بھی، یہاں تک کہ ان پر یہ واضح ہو جائے کہ وہی حق ہے۔''

مزید برآں ایک اور سورہ میں قدرت کا مشاہدہ کرنے کی اس طرح دعوت دی گئی ہے:

أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ

(الغاشیہ: ۱۷-۱۸)

''کیا یہ اونٹوں کی تخلیق پر غور نہیں کرتے کہ وہ کیسے بنائے گئے؟ اور آسمان کی تخلیق پر کہ اسے کیسے بلند کیا گیا؟''

سترہویں صدی سے قبل تک مسلم سائنس دانوں نے اپنے ایمانی اور مذہبی شعور سے مکمل وفاداری نبھاتے ہوئے سائنسی علوم اور انکشافات میں بے مثل اور عظیم الشان

کام یابیاں حاصل کی۔ ان علما کا قرآن مجید سے گہرے شغف کے ساتھ سائنسی علوم میں تحقیقی کاوشوں اور حیرت انگیز کارناموں کا طویل سلسلہ تاریخِ اسلامی کا سنہری باب ہے۔ تاہم بہت دل چسپ اور اہم بات یہ ہے کہ قرآنی علوم میں سائنسی رجحانات کا دخل کہیں نظر نہیں آتا۔ مظفر اقبال رقم طراز ہیں:

> ''سترہویں صدی سے پہلے کے مسلم علما کی سائنسی تصانیف کی ایک عام مشترکہ خصوصیت یہ ہے کہ ان کے آغاز میں حسبِ روایت خدا کی حمد وثنا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود وسلام درج کیا جاتا تھا، اس کے بعد تصنیف کے مقاصد بیان کیے جاتے تھے۔ ان کتابوں میں جو چیز نظر نہیں آتی وہ سائنسی مباحث کو قرآن کی تفسیر کے ساتھ خلط ملط کرنا ہے، خاص طور پر سائنسی نظریات اور حقائق کی تائید کے لیے قرآنی آیات کو بہ طور دلیل پیش کرنا۔ کسی نے یہ ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی کہ یہ سائنسی معلومات پہلے سے قرآن میں موجود تھیں۔ یہ رجحان سترہویں صدی کے بعد نمودار ہوا اور اس وقت منظر عام پر آیا جب ایسی کتابیں سامنے آئیں جن میں قرآن کی آیات کو سائنسی نظریات کے مطابق بیان کرنے کی کوشش کی گئی اور آخر کار ایک نئی قسم کی تفسیر 'التفسیر العلمی' (سائنسی تفسیر) کا ظہور ہوا۔''[1]

بیسویں صدی میں موریس بوکائے جیسے سائنسی دانش وروں نے یہ دلیل دی کہ قرآن میں سائنسی سچائیاں موجود ہیں، جو اس کے نزول سے کئی صدیوں بعد دریافت کی گئیں۔ ان کی کتاب 'بائبل، قرآن اور سائنس' (۱۹۷۶) نے 'سائنسی تفسیر' کے طور پر ظاہر ہونے والی علمی کاوشوں میں بڑا اہم کردار ادا کیا اور قرآن اور جدید سائنسی علوم کے درمیان تعلق علما، اسکالرز اور سائنس دانوں کے یہاں اہم موضوعِ بحث بن گیا۔ ان میں ایک طبقہ قرآن کی آیات کو جدید سائنس کے نظریات کے تناظر میں سمجھنے کی حمایت کرتا ہے، جب کہ دوسرا طبقہ، جس میں متعدد علمائے کبار شامل ہیں، اس کی مخالفت کرتے ہوئے دلیل دیتا ہے کہ یہ منہج قرآن کی الٰہیاتی اور روحانی نوعیت کو کم زور کرنے اور غلط تشریحات اور بے جا تاویلات کا راستہ کھول دینے کا سبب بنتا ہے۔

قرآن کی سائنسی تفسیر اور تاریخی پس منظر

انیسویں صدی کے اختتام کے قریب قرآن کی سائنسی تفسیر کی دو تقریباً ہم عصر کوششیں منظر عام پر آئیں: پہلی کوشش ہندوستانی مصلح سر سید احمد خان (م ۱۳۱۵ھ/ ۱۸۹۸ء) نے کی، جنھوں نے ۱۲۹۷ھ/ ۱۸۷۹ء میں اپنا کام شروع کیا اور اپنی وفات کے وقت تک اسے مکمل نہیں کر پائے۔[۲] دوسری بڑی کوشش مصری طبیب محمد بن احمد الاسکندرانی (م ۱۳۰۶ھ/ ۱۸۸۹ء) کی تھی، جنھوں نے ۱۲۹۷ھ/ ۱۸۸۰ء میں **كشف الأسرار النورانية و القرآنية فيما يتعلّق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية** (قرآن کے نورانی رازوں کا انکشاف، جو اجرامِ سماوی، زمین، جانور، نباتات، اور معدنیات سے متعلق ہیں) شائع کی۔

سر سید احمد خاں ناقدین کی رائے میں جدید سائنس کے بارے میں محدود علم رکھتے تھے، اس لیے وہ اپنی تفسیر میں مخصوص سائنسی دریافتوں اور ایجادات کی نشان دہی نہیں کر سکے؛ بلکہ ان کی زیادہ تر توجہ مسلمانوں کو جدید سائنس حاصل کرنے کی ترغیب دینے پر مرکوز تھی۔ اس کے برعکس الاسکندرانی جدید سائنسی علم کا وسیع علم وفہم رکھتے تھے، جس نے انھیں جدید ایجادات اور دریافتوں کی نشان دہی کرنے کی اہلیت فراہم کی اور انھوں نے دعویٰ کیا کہ ان سب کا ذکر قرآن میں پہلے سے موجود ہے۔ ۱۳۰۰ھ/ ۱۸۸۳ء میں الاسکندرانی نے اپنے ایک اور کام **تبیان الأسرار الربّانية في النباتات والمعادن والخواص الحيوانية** میں قرآن میں نباتات، معدنیات اور حیوانات سے متعلق سائنسی دریافتوں کی موجودگی کو ثابت کرنے کی ایک اور کوشش کی۔

ان ابتدائی کوششوں کے تھوڑے ہی عرصے بعد یہ میدان کھل گیا اور کئی نئی کتابیں منظر عام پر آئیں۔ ان میں عبداللہ باشا فکری (م ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۸۹ء)، سید عبدالرحمن الکواکبی (م ۱۳۲۰ھ/ ۱۹۰۲ء) اور محمد توفیق صدیقی (م ۱۳۳۸ھ/ ۱۹۲۰ء) شامل ہیں، جنھوں نے قرآن کی تفسیر یا مختصر کتابیں لکھیں، جن میں آیات کی سائنسی

وضاحت روایتی تفسیر کے ساتھ یا اس کے متبادل کے طور پر پیش کی گئی۔ انیسویں صدی کے آخر تک سائنسی تفسیر نے ایک مستقل نوعِ تفسیر کے طور پر اپنی جگہ بنا لی۔ اگرچہ یہ ابھی تک فقہی اور لغوی تفسیر جیسی دیگر اقسامِ تفسیر کی طرح عمومی قبولیت حاصل نہیں کر سکی۔ مثال کے طور پر محمد حسین الذہبی (م ۱۳۷۷ھ/ ۱۹۷۷ء) نے، جن کی معروف کتاب 'التفسیر والمفسرون' بیسویں صدی کی سب سے اہم کتابوں میں سے ایک ہے، 'سائنسی تفسیر' (التفسیر العلمي) پر پورا ایک باب لکھا۔ اسی طرح جے ایم ایس بلیجون (م ۱۴۲۲ھ/ ۲۰۰۱ء)، عفت محمد الشرقاوی اور جے جے جی جانسن نے بھی اپنی کتابی سروے میں اس صنف کو شامل کیا ہے۔[۳]

بیسویں صدی کے دوران میں کئی نئی سائنسی تفاسیر سامنے آئیں، لیکن ان میں سب سے زیادہ جامع اور ضخیم تصنیف علامہ طنطاوی جوہری (م ۱۳۵۹ھ/ ۱۹۴۰ء) کی چھبیس جلدوں پر مشتمل الجواهر في تفسير القرآن الكريم تھی۔ اس غیر معمولی تصنیف میں موضوعات کی توضیح اور تشریح کے لیے تصاویر اور جداول بھی شامل کیے گئے۔ مصنف نے اپنے پیش لفظ میں بیان کیا کہ انہوں نے بارگاہِ الٰہی میں گڑگڑا کر بارہا دعا کی تھی کہ اللہ انہیں اس قابل بنائے کہ وہ قرآن کی ایسی تفسیر کریں جس میں انسانوں کے حاصل کردہ تمام علوم شامل ہوں، تاکہ مسلمان کائناتی علوم سے آشنا ہو کر مہارت حاصل کر سکیں۔ جوہری نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ قرآن کی سورتیں جدید سائنسی دریافتوں سے مکمل مطابقت رکھتی ہیں۔[۴]

ترکی میں قرآن کی سائنسی تفسیر کے ارتقا میں ایک اہم شخصیت بدیع الزماں سعید النورسی (م ۱۳۸۰ھ/ ۱۹۶۰ء) کی ہے، جو نورسی تحریک کے بانی تھے۔ ان کے مختلف کام، جواب 'رسالۂ نور' کے نام سے جانے جاتے ہیں، ان کی جلاوطنی کے دوران خفیہ طور پر گردش کرتے رہے اور اب کئی زبانوں میں دست یاب ہیں۔ انہوں نے مؤثر انداز میں جدید سائنس، خاص طور پر کلاسیکی طبیعیات اور قرآن کے درمیان ہم آہنگی دکھانے کے لیے کاوش کی۔[۵]

بعد ازاں قرآن کی سائنسی تفسیر کا یہ رجحان نمایاں طور پر پھیلنے لگا اور متعدد مصنّفین اور مختلف ادارے قرآن میں سائنسی معجزات کے نظریے کو فروغ دینے میں مصروفِ کار ہو گئے۔ اس میں ریاستی سرپرستی میں قائم ہونے والے ادارے اور 'کمیشن برائے سائنسی معجزات اور قرآن وسنت' بھی شامل ہیں۔ ان اداروں نے سائنسی تحقیق کو مخصوص قرآنی آیات سے جوڑنے کے لیے بین الاقوامی کانفرنسیں منعقد کیں اور کثیر تعداد میں لٹریچر فراہم کیا۔[۶] اس ثانوی لٹریچر نے مسلم دنیا میں بے پناہ مقبولیت حاصل کی۔ اس سے سائنسی تفاسیر کے فروغ میں مزید اضافہ ہوا اور پھر قرآن اور سائنس کے موضوع پر تصنیفات اور مضامین کی گویا ایک باڑھ سی آنا شروع ہوگئی۔ ان کاوشوں میں جوش و جذبہ کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ قرآن میں سائنس کا کثرتِ ذکر ظاہر کرنے کے لیے اب یہ دعویٰ کیا جانے لگا کہ قرآن کی تقریباً ۷۵۶ آیات سائنسی علوم سے متعلق ہے۔[۷]

سائنسی تفاسیر کا طریقۂ کار اور عمومی نقطہ نظر

سائنسی تفسیر عمومی طور پر قرآن کی ان آیات پر مشتمل ہوتی ہے جن میں حیاتیاتی، ارضیاتی، موسمیاتی یا کائناتی مظاہر کا ذکر ہوتا ہے۔ چوں کہ یہ مظاہر سائنسی موضوعات سے متعلق ہوتے ہیں، سائنسی تفسیر اور ثانوی لٹریچر کے مصنفین سائنس کے تصورات، نظریات اور اعداد و شمار کو قرآنی آیات کی وضاحت کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اس عمل میں اکثر اوقات وہ قرآنی اصطلاحات کو جدید سائنس کی اصطلاحات کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔[۸] مثال کے طور پر ایک مشہور آیت، جو بگ بینگ تھیوری کی حمایت کے طور پر پیش کی جاتی ہے، یہ ہے:

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا

(الانبیاء: ۳۰)

''کیا انکار کرنے والوں نے نہیں دیکھا کہ آسمان اور زمین ایک دوسرے

کے ساتھ جڑے ہوئے تھے، پھر ہم نے انہیں الگ کر دیا؟''

اس آیت میں 'رتق' (ایک ساتھ جڑے ہوئے) اور 'فتق' (الگ کر دینا) کے الفاظ کو اس طرح تعبیر کیا گیا ہے کہ زمین اور آسمان ایک گھنے، گرم مادّے کے ساتھ جڑے ہوئے تھے، جسے اللہ نے الگ کیا اور یہ تعبیر مارٹن رائل اور ایلن آرسینڈیج کے پیش کردہ سائنسی نظریۂ بگ بینگ کے ساتھ مماثلت رکھتی ہے۔ پھر یہ دعویٰ بھی کیا جاتا ہے کہ قرآن میں بگ بینگ تھیوری کی یہ پیش بیانی قرآن کے کلامِ الٰہی ہونے کا ثبوت ہے۔9

ایک اور مثال جنین کی نشوونما کی ہے۔ جنینی نشوونما (Embryonic Development) سے متعلق عام طور پر سورۂ المومنون کی آیات ۱۲۔ ۱۴ کو پیش کیا جاتا ہے، تا کہ نئی دریافت شدہ سائنسی معلومات کی قرآن میں موجودگی کا ثبوت دیا جا سکے:

> وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (المومنون: ۱۲-۱۴)
>
> ''ہم نے انسان کو مٹی کے ست سے بنایا، پھر اسے ایک محفوظ جگہ ٹپکی ہوئی بوند میں تبدیل کیا، پھر اس بوند کو لوتھڑے کی شکل دی، پھر لوتھڑے کو بوٹی بنا دیا، پھر بوٹی کی ہڈیاں بنائیں، پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا، پھر اسے ایک دوسری ہی مخلوق بنا کھڑا کیا۔ پس اللہ بابرکت ہے، جو سب سے بہتر پیدا کرنے والا ہے!''

ان آیات اور جنینی نشوونما کی سائنسی تفہیم کے درمیان تعلق سب سے پہلے کینیڈین ایمبریالوجسٹ کیتھ مور نے دکھایا، جنہیں 'کمیشن برائے سائنسی علاماتِ قرآن وسنت' کی جانب سے منعقدہ کانفرنسوں میں مدعو کیا گیا۔ بعد میں انہوں نے اپنی کتاب 'دی ڈیولپنگ ہیومن' کا ایک خاص ایڈیشن شائع کیا، جس میں 'اسلامی اضافے' اور ایک نیا پیش لفظ شامل تھا۔ ڈاکٹر کیتھ مور لکھتے ہیں:

> ''مجھے ساتویں صدی عیسوی میں ریکارڈ کیے گئے ان بیانات کی درستی پر

حیرت ہوئی، جب کہ اس وقت ایمبر یالوجی کا علم ابھی وجود ہی میں نہیں آیا تھا۔ اگرچہ میں دسویں صدی کے مسلم سائنس دانوں کی شان دار تاریخ اور طب میں خدمات سے کچھ آگاہ تھا، لیکن مجھے قرآن اور سنت میں موجود مذہبی حقائق اور عقائد کے بارے میں کچھ علم نہیں تھا۔ یہ ضروری ہے کہ اسلامی اور دیگر طلبہ ان قرآنی بیانات کا مفہوم موجودہ سائنسی علم کی بنیاد پر سمجھیں۔''[۱۰]

مور کی کتاب کے 'اسلامی ایڈیشن' میں ان آیات کے کچھ کلیدی الفاظ (سلالہ، نطفہ، علقہ، اور مضغہ) کو جنینی نشوونما کے مراحل کے ساتھ جوڑا گیا ہے، پھر یہ سوال اٹھایا گیا کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ۱۴۰۰ سال پہلے یہ سب کیسے جان سکتے تھے، جب کہ سائنس دانوں نے یہ باتیں حالیہ دور میں جدید آلات اور طاقت ور خوردبینوں کی مدد سے دریافت کی ہیں، جو اُس وقت موجود نہیں تھیں؟[۱۱]

یہ طریقۂ کار حیرت انگیز طور پر قرآن کی کئی سائنسی تفاسیر اور ثانوی لٹریچر میں مشترک پایا جاتا ہے۔ گویا یہ سب ایک ہی سانچے سے نکلے ہیں؛ ان میں اختلاف صرف تفصیلات میں ہے۔ یہ تمام تفاسیر اور تشریحات ان آیات پر توجہ مرکوز کرتی ہیں جو قدرتی مظاہر یا کائنات کے عناصر، جیسے آسمان، سیارے، ستارے، زمین، سورج، چاند، پہاڑ، سمندر اور بادلوں کو بیان کرتی ہیں۔ یہ تفاسیر صرف جدید سائنسی اعداد و شمار اور نظریات کو استعمال کرتی ہیں اور پرانے سائنسی نظریات کا حوالہ دینے سے اجتناب کرتی ہیں، یہ سمجھے بغیر کہ جو آج کا موجودہ سائنسی علم ہے، وہ کل فرسودہ ہوسکتا ہے۔ بعض اوقات یہ حامیانِ 'سائنسی تفسیر' تسلیم کرتے ہیں، بلکہ زیادہ صحیح یہ کہنا ہوگا کہ تسلیم کرنے پر مجبور نظر آتے ہیں، کہ سائنسی فہم ہمیشہ بدلتا رہتا ہے۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ اس اعتراف کے باوجود سائنسی ایجادات اور اعداد و شمار کو قرآن کے کتابِ الٰہی ہونے کے ثبوت کے طور پر پیش کرنا جاری رہتا ہے۔ یہ مصنّفین قرآنی اصولِ تفسیر، مثلاً آیات کا فوری سیاق و سباق اور قرآن کے مجموعی کائناتی نقطۂ نظر کو ملحوظ رکھنے سے قاصر نظر آتے ہیں۔

سائنسی تفسیر پر تنقیدی جائزہ

جدید مغربی سائنس کے ابھرنے اور اس کے مسلم دنیا پر اثرات سے قبل قرآن کو سائنسی نظر سے دیکھنے کے کسی بھی رجحان کو قبولیت حاصل نہیں تھی۔ مثال کے طور پر ابو اسحاق الشاطبی (م ۷۹۰ھ/ ۱۳۸۸ء) نے استدلال کیا کہ قرآن کو طب، فلکیات، جیومیٹری، کیمیا کا مجموعہ بنا کر نازل نہیں کیا گیا تھا، بلکہ یہ انسانیت کو تاریکی سے روشنی کی طرف لانے والی کتابِ ہدایت ہے۔ شاطبی سے متفق ہوتے ہوئے ذہبی یہ اضافہ کرتے ہیں کہ آیت مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِن شَيْءٍ (الانعام: ۳۸) ''ہم نے کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں رکھی'' کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قرآن میں ہر قسم کے علم کی تفصیلات شامل ہیں، بلکہ یہ ہے کہ اس میں ان تمام امور کے عمومی اصول موجود ہیں جنہیں جاننا انسانوں کو جسمانی اور روحانی کمال تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ مزید برآں ذہبی کا کہنا ہے کہ اس آیت میں 'الکتاب' کا لفظ 'لوح محفوظ' کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے (البروج: ۲۲)[۱۲]

واضح رہے کہ اس تنقیدی جائزہ کی غایت نزولِ قرآنی کے اصل مقصد، یعنی انسانیت کی رہ نمائی اور اس بنیادی مقصد میں کھوٹ پیدا کرنے والے جدید سائنسی تفسیری رجحانات اور ان کے منفی اثرات کی طرف قارئین کی توجہ کو مبذول کرانا ہے۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا سامنا پہلے کبھی نہیں کرنا پڑا، کیوں کہ جدید سائنس کے پھیلاؤ اور سائنٹزم کے ابھرنے سے پہلے کبھی قرآن کی آیات کی تفہیم وتشریح اس کے مجموعی کائناتی نقطۂ نظر سے منقطع کر کے نہیں کی جاتی تھی۔ قرآن میں جدید سائنس کو پڑھنے کی یہ کوششیں روایتی علما، مثلاً الغزالی کی تشریحات سے بھی بہت مختلف ہیں۔ یہ نئی کوششیں قرآنی آیات کے ضروری سیاق وسباق کو ملحوظ نہیں رکھتیں اور جدید سائنس کو ایک ایسے معیار کے طور پر پیش کرتی ہیں جس سے قرآن کے کلامِ الٰہی ہونے کو ثابت کیا جائے، حالاں کہ جدید سائنس ایسے فلسفیانہ مفروضات پر مبنی ہے جہاں خالق کی موجودگی کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ کلاسیکی سائنس سے بالکل مختلف، جدید سائنس کا خمیر اپنے بنیادی فلسفہ اور اصول میں

محض مادّیت اور متعالی اقدار کے انکار سے بنا ہوا ہے اور اس کی ساری تخلیقی توانائی خدا مخالف، انسانیت سوز اور استحصالی سرگرمیوں کے لیے ایندھن فراہم کرتی ہے۔

قرآن کی تفسیر میں ایک اور جدید رجحان 'سائنسی معجزات' کی بحث ہے، جس کا مقصد قرآن کی آیات اور جدید سائنسی دریافتوں کے درمیان ہم آہنگی تلاش کرنا اور قرآن کو سائنسی علوم کا جامع اور ان کے نظریات وحقائق کا پیش رَو ثابت کرنا ہوتا ہے۔ اس رجحان کے حاملین کے چند نمایاں دلائل یہ ہیں:

۱۔ **قرآن کا معجزانہ پہلو:** قرآن مجید کی متعدد آیات جدید سائنسی علوم اور دریافتوں کی طرف اشارہ کرتی ہیں، جو اس کے معجزانہ پہلو کی دلیل ہیں۔

۲۔ **قرآن اور سائنس میں مطابقت:** اس رجحان کے حامی سمجھتے ہیں کہ قرآن اور سائنس کے درمیان ہم آہنگی دکھا کر دین کو جدید دنیا کے ساتھ مربوط کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ **دعوتِ اسلام کا جدید طریقہ:** بعض اسکالرس اور مبلغین کے نزدیک سائنس کے ذریعے قرآن کو 'ثابت' کرنا اسلام کی طرف دعوت دینے کا مؤثر ذریعہ ہے۔

قرآن میں سائنسی اعجاز تلاش کرنے والی ان کاوشوں میں عموماً غیر معمولی تکلّف سے کام لیا جاتا ہے، جو اکثر اوقات مبالغہ آمیز اور غیر معقول ہوتی ہیں۔ یہ رجحان بہ ظاہر قرآن سے جذباتی وابستگی اور مسلمانوں کے سائنسی ورثے پر فخر نمایاں کرتا ہے، مگر درحقیقت یہ ایک گہری علمی بے وقعتی اور احساسِ کم تری کا مظہر ہوتا ہے۔ عصرِ حاضر کے نام ور اسلامی مفکر سید حسین نصر اس طریقے کے شدید ناقد ہیں اور اسے قرآن کے پیغام کی غیر ضروری سادگی (Over-Simplification) قرار دیتے ہیں۔ وہ خبردار کرتے ہیں کہ یہ رجحان نفسیاتی استعماری دباؤ کے زیر اثر مسلم معاشرے کو ایک ایسے غیر دانش مندانہ طرزِ عمل میں الجھا دیتا ہے جو قرآن مجید کو غیر محسوس طور پر ایک سائنسی کتاب کی سطح پر لے آتا ہے۔ نصر اور دیگر متعدد علما اور دانش وروں کے مطابق یہ رجحان کئی وجوہ سے مسائل پیدا کرتا ہے:[۱۳]

۱۔ یہ مفروضہ بہ حثیتِ حقیقت مان لیا جاتا ہے کہ جدید سائنس سچائی کا حتمی

معیار ہے۔ چنانچہ اعلانیہ اور دانستہ نہ سہی، لیکن غیر شعوری اور غیر ارادی طور پر، قرآنی علم کو سائنسی علم کے تابع کر دیا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے قرآن کو درجۂ فرقان سے معزول کرکے مذہبِ جدید 'سائنٹزم' کی 'کتبِ مقدسہ' کو حق و باطل کا فارق بنا دیا جاتا ہے۔ پھر یہ رجحان قرآن کو سائنسی تصدیق کے پیمانے پر جانچنے کی جسارت کرتا ہے، جو کہ وحی کی تقدیس و قطعیت کے خلاف ہے۔ اس سے قرآن کو مغربی سائنسی معیارات کے تحت جھٹلانے یا رَد کیے جانے کی روایت کو نئی جلا ملتی ہے اور اسلام دشمنی کی نئی متعصّبانہ سرگرمیوں کا محاذ برپا ہوسکتا ہے۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ وار کرنے کے لیے حریف کے ہاتھ میں پہنچنے والا ہر ہتھیار خود مسلمانوں کا تراشیدہ اور مہیّا کردہ ہوگا، کیوں کہ قرآن مجید کی سطحی اور دوٗر از کار تاویلوں سے پیدا شدہ مصنوعی سائنسی مطابقت مسلمانوں ہی کی فن کاری (سائنسی اعجاز) کا نتیجہ ہے۔ یہ معاملہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے جب سائنسی علوم میں حریفوں کو قائدانہ اور حاکمانہ پوزیشن حاصل ہو اور مسلمان مغلوب اور محکوم! ۱۴

۲۔ یہ رجحان وحیٔ قرآن کے تاریخی، نزولی اور ثقافتی سیاق و سباق کو نظر انداز کرتا ہے اور عصری سائنسی نظریات کو ایک ایسے متن پر مسلّط کرتا ہے جو ماقبل جدید دور میں نازل ہوا تھا۔ ۱۵

۳۔ یہ قرآن کی روحانی اور اخلاقی تعلیمات کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف مادّی تشریحات پر توجہ مرکوز کرتا ہے۔ قرآن کی بیش تر آیات، جو قدرتی مظاہر کا ذکر کرتی ہیں، ان کا حقیقی تناظر ابلاغی، تمثیلی اور اخلاقی ہوتا ہے۔ ان کا مقصد سائنسی نظریات بیان کرنا نہیں، بلکہ انسان کی توجہ کو عرفانی بصیرتوں کی طرف مبذول کرانا ہوتا ہے۔ ۱۶

۴۔ سائنس کا فطری طریقِ کار تغیر، ابطال (Falsifiability) اور زمانی ارتقا پر مبنی ہے، جب کہ قرآن ایک حتمی اور ابدی متن ہے۔ سائنس میں ارتقائی تبدیلی ممکن ہی نہیں، بلکہ مطلوب اور محمود ہے، جب کہ قرآن کو تبدیل کیا جا سکتا نہ وہ کسی ارتقائی تبدیلی کا محتاج ہے۔ اس لیے قرآن کو سائنسی معیار پر جانچنا غیر سائنسی اور غیر دینی دونوں ہے۔ ۱۷

۵۔قرآن سے سائنسی مفاہیم اخذ کرنے میں اکثر معنوی تحریف، غیر مناسب تاویلات اور سیاق وسباق سے انحراف پایا جاتا ہے۔ یہ نہ صرف تفسیری اصولوں کی خلاف ورزی ہے، بلکہ خود قرآن کے مفہوم کو گم راہ کن انداز میں پیش کرنے کے مترادف ہے۔[۱۸]

۶۔جدید سائنس اب صرف معروضی علم یا حقیقت کی تلاش نہیں، بلکہ ایک مخصوص ثقافتی وتمدنی نظام کو غالب رکھنے کا ذریعہ بھی ہے۔ مغرب کی سائنسی علمی سرگرمیوں میں بے جا غلبے کا حصول، کاروباری منفعتوں کی حریصانہ طلب اور استحصال کرنے والے رجحانات شامل ہو چکے ہیں۔ جدید سائنسی طریقۂ کار(Scientific Method) کو معروضی، غیر جانب دار اور ہر تعصّب سے پاک تصور کرنا ایک 'ظالمانہ دھوکہ' (Cruel Hoax) ہے۔ تمام سائنسی مشاہدات اور تجربات انسانی نظریات، اقدار، ثقافت اور مفروضات سے متاثر ہوتے ہیں، حتیٰ کہ ریاضیاتی فارمولے بھی سائنسی سہولت اور ثقافتی مفروضات پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ کوئی آفاقی صداقت نہیں رکھتے۔[۱۹]

۷۔جدید سائنسی علوم کے ساتھ قرآن کی سطحی ہم آہنگی کا یہ رجحان دراصل ایک فکری خلط مبحث کو جنم دیتا ہے، جہاں اسلامی ورلڈ ویو کو قربان کر کے محض سائنسی اصطلاحات اور مظاہر کو قرآن مجید سے ہم آہنگ ظاہر کیا جاتا ہے۔ یہ طرزِ فکر عالمِ اسلام میں پائی جانے والی مغرب زدہ ذہنی غلامی اور احساسِ کم تری کو مزید گہرا کرنے کا خطرہ بھی لاحق کر دیتا ہے۔[۲۰]

معروف مسلم مفکر ضیاءالدین سردار اس رجحان پر سخت تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''معاصر مسلم معاشروں میں قرآن مجید سے سائنسی اعجاز تلاش کرنے کا رجحان ایک مقبول روایت بن چکا ہے۔ یہ رجحان بہ ظاہر قرآن سے جذباتی وابستگی اور سائنسی ورثے پر فخر کا مظہر معلوم ہوتا ہے، مگر درحقیقت یہ ایک گہری علمی بے وقعتی اور احساسِ کم تری کی عکّاسی کرتا ہے۔ اس طرزِ فکر کے تحت قرآن کے تمثیلی اور استعاری بیان کو جدید سائنسی نظریات

کے قالب میں ڈھالنے کی کوشش کی جاتی ہے، جن میں نظریۂ اضافیت، کوانٹم طبیعیات، بگ بینگ، بلیک ہولز، ڈی این اے، جنینیات، لیزر، حتیٰ کہ فیول سیلز جیسے تصوّرات بھی شامل ہیں۔ ان آیات میں سے بعض کو الجبری مساواتوں میں تبدیل کر کے کائنات کی عمر، روشنی کی رفتار، یا 'سات آسمانوں' کے درمیان فاصلے جیسی چیزیں 'برآمد' کی جاتی ہیں۔''

ضیاالدین سردار اس رجحان کو 'بُکائیلزم' (Bucaillism) کا نام دیتے ہیں، جس کی بنیاد موریس بکائے کی ۱۹۷۶ء میں شائع ہونے والی کتاب The Bible,the Qur'an and Science میں رکھی گئی تھی۔ بکائے نے قرآن کو ایک ایسا متن قرار دیا جو جدید سائنسی معلومات کے کسی بھی مسلّمہ اصول سے متصادم نہیں، جب کہ بائبل کو اس نے اس معیار پر ناکام پایا۔ بعد ازاں ترک مصنف عدنان اوقتار (ہارون یحییٰ) نے اس رجحان کو ایک عالمی 'اعجازی صنعت' میں تبدیل کر دیا، جہاں ہر سائنسی دریافت کو قرآن کے کسی نہ کسی استعارے سے جوڑنے کی سعی کی گئی، جیسے لوہے کے آسمان سے نازل ہونے کو فلکیاتی حقیقت، یا متضاد جوڑوں کا ذکر 'ضد مادّہ' کی پیش گوئی کے طور پر پیش کیا گیا۔ ۲۱

ضیاءالدین سردار کے مطابق یہ طرزِ فکر سائنسی تحقیق اور دینی فہم دونوں کے ساتھ شدید ظلم ہے، جو نہ صرف قرآن کے اصل پیغام کو مسخ کرتا ہے، بلکہ مسلم علمی روایت کو بھی ناقابلِ تلافی نقصان پہنچاتا ہے۔ وہ اسے سائنسی اور مذہبی بنیاد پرستی کا ایک زہریلا امتزاج قرار دیتے ہیں اور قرآن کی آیت (البقرہ: ۱۷۱) کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں: ''یہ لوگ صرف ایک آواز اور پکار سنتے ہیں؛ وہ بہرے ہیں، گونگے ہیں، اندھے ہیں اور وہ کچھ نہیں سمجھتے۔'' ۲۲

سائنٹزم کے زیرِ اثر پیدا ہونے والے سائنسی تفسیر کے اس جدید رجحان پر تنقید کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی لکھتے ہیں:

''آیاتِ قرآنی کی سائنسی تعبیر وتشریح کے ضمن میں سب سے بڑا خطرہ،

جس کا مشاہدہ آئے دن ہوتا رہتا ہے، یہ ہے کہ آیات کو سائنسی معنیٰ پہنانے والے الفاظِ قرآن کی دوٗر از کار تاویلیں کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ یہ تاویلیں بسا اوقات تحریفِ قرآن تک پہنچ جاتی ہیں۔ ان محقّقین کو اس بات کی مطلق پروا نہیں ہوتی کہ الفاظِ قرآن ان کی تحقیق کا ساتھ دے رہے ہیں یا نہیں؟ اور عربی لغت، قرآنی استقرا اور آیت کے سیاق و سباق سے ان کی تائید بھی ہوتی ہے یا نہیں؟ انھیں تو بس ایک ہی دھن رہتی ہے کہ جدید سائنسی دریافت کو کسی بھی طرح قرآن سے ثابت کر دکھائیں، تاکہ ان کے بہ قول قرآن کا اعجاز آشکارا ہو سکے اور اس کے مِن جانب اللہ ہونے کی دلیل فراہم ہو جائے۔ اس دھن میں ان بے چاروں کو یہ بھی احساس نہیں ہوتا کہ جو کچھ وہ کر رہے ہیں وہ قرآن کی خدمت نہیں، بلکہ اس کی غلط تاویل ہے۔'' ۲۳؎

مزید لکھتے ہیں:

'' قرآن اور سائنس میں مطابقت تلاش کرنے اور آیاتِ قرآنی کی سائنسی تعبیر و تشریح کرنے والے دعویٰ تو یہ کرتے ہیں کہ ان کا مقصد قرآن کریم کی حقّانیت کو واضح کرنا اور سائنس کو اس پر دلیل بنانا اور اسے قرآن کی خدمت میں لگانا ہے، لیکن ان کی کاوشوں کا جائزہ لینے سے قرآن سائنس کی خدمت کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ یہ حضرات سائنسی نظریات پر قرآن سے تائید فراہم کرنے کے لیے پورا زور لگاتے ہیں اور اگر کبھی قرآنی الفاظ ساتھ دیتے نظر نہیں آتے تو تکلّف سے وہ مفہوم نکالنے کی کوشش کرتے ہیں جن سے جدید سائنسی نظریات کی تائید ہو سکے۔'' ۲۴؎

سائنسی نظریات کی روشنی میں قرآنی آیات کی تشریح سے اصل متن کے معنیٰ کو مسخ کرنے والی اس طرح کی ایک نمائندہ تصنیف ہلوک نور باقی کے حوالے سے پیش کی جاتی ہے۔ مثلاً وہ سورۃ الاعلیٰ کی آیات (۴۔۵) وَالَّذِیْٓ اَخْرَجَ الْمَرْعٰى فَجَعَلَهٗ غُثَآءً اَحْوٰى کے حوالے سے لکھتے ہیں:

'' ان آیات کو پڑھنے پر ایک شخص، جو علم ارضیات (Geology) کا

علم رکھتا ہے، سمجھ جائے گا کہ یہ فقرہ تیل (پیٹرول) کو بیان کر رہا ہے۔
یقیناً اہم بات یہ ہے کہ یہ علم قرآن میں چودہ صدیاں قبل بیان کر دیا گیا تھا۔ ۲۵

قرآن۔کلامِ الٰہی اور قطعی علم کا منبع

سائنسی علوم کی عارضی نوعیت کے برعکس قرآن حکیم کو دینِ اسلام میں اللہ کے ایسے کلام کی حیثیت حاصل ہے جو غلطی سے پاک اور نا قابلِ تبدیل ہے۔ یہ عدم تبدیلی کلامِ الٰہی کی بنیادی خصوصیات میں سے ایک اہم ترین خصوصیت ہے۔ قرآن خود کو ایک ایسی کتاب کے طور پر پیش کرتا ہے جو ہمیشہ کے لیے قائم رہے گی:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (الحجر:۹)

''بے شک ہم نے قرآن کو نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔''

قرآن کے حقیقی اعجاز کا ایک پہلو قرآنی حقائق کی ابدیت اور قطعیت ہے۔ حقیقت میں یہ چیز علمِ الٰہی اور کلامِ الٰہی کا خاصّہ ہے، جب کہ تغیر اور اشتباہ انسانی علم اور انسانی معلومات کے لوازم میں سے ہے۔ چوں کہ قرآن مجید ہر طرح سے محفوظ ہے، اس لیے اس کے حقائق کی ابدیت اور قطعیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس سائنس انسانی فکر و تجربہ کا نتیجہ ہے، جو وقت کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ قرآن کی صداقت کو سائنسی دریافتوں سے مشروط کرنا درست نہیں، کیوں کہ قرآن کی ہدایت حتمی اور غیر متغیر ہے، جب کہ سائنسی علوم عارضی اور تغیر پذیر ہوتے ہیں۔

احمد وان ڈنفر ڈاکٹر مورس بوکائے کی اس کوشش کو بھی غیر اطمینان بخش قرار دیتے ہیں جس میں وہ صرف ان سائنسی معلومات کو قرآن کے ساتھ تطبیق دینے کی اجازت دیتے ہیں جو 'قطعی طور پر مسلّمہ' اور 'نا قابلِ تردید حقائق' پر مبنی ہوں۔ مثال کے طور پر بوکائے لکھتے ہیں: ''یہ بات ثابت شدہ ہے کہ زمین سورج کے گرد گردش کرتی ہے اور چاند زمین کے گرد اور یہ حقیقت کسی ترمیم یا تبدیلی کی محتاج نہیں۔'' لیکن وان ڈنفر اس پر تنقید کرتے ہوئے بجا طور پر یاد دلاتے ہیں کہ یہی نظریہ، جسے آج ہم ایک اٹل

حقیقت سمجھتے ہیں، چند صدیوں قبل کوپرنیکس کے نظریۂ گردشِ زمین کے تحت ایک عظیم سائنسی و مذہبی تنازعہ کی بنیاد بنا تھا۔اس سے پہلے پوری شدّت کے ساتھ دعویٰ کیا جاتا تھا کہ سورج زمین کے گرد گردش کرتا ہے۔اب اگر ماضی میں تسلیم شدہ ایک 'حقیقت' مکمل طور پر رَد ہوسکتی ہے تو یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ موجودہ سائنسی نظریات ناقابلِ تغیر ہیں؟ یہ مثال اس بات کی واضح دلیل ہے کہ سائنسی معلومات کو مطلق اور حتمی صداقت کا درجہ دینا خطرناک مغالطہ ہے۔سچ یہ ہے کہ ہم سائنس کے ذریعے صرف اتنا جان پاتے ہیں جتنا اس وقت ہمارے علم اور تجربے کی حدود اجازت دیتی ہیں۔لہٰذا قرآن کی حقانیت کو سائنس کے متغیر پیمانوں پر پرکھنے کی بجائے خود قرآن کو معیار بنایا جانا چاہیے۔[۲۶]

بعض مسلم علما جیسے سید نقیب العطّاس کا کہنا ہے کہ قرآن کی الٰہی نوعیت اسے انسانی علمی فریم ورک، بہ شمول سائنس، سے بالاتر رکھتی ہے۔ان کے خیال میں قرآنی وحی ایسے علم کی تشکیل کرتی ہے جو صورت اور حقیقت دونوں میں مطلق ہے، برعکس سائنسی علم کے، جو نسبتی اور تبدیلی کے تابع ہے۔[۲۷]

قرآن کی ماورائی (Transcendental) نوعیت وعظمت

قرآن اللہ کا وہ کلام ہے جو ۲۳ ؍برسوں کے دوران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی کے ذریعہ نازل ہوا۔یہ انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں: جیسے اخلاقی رہ نمائی،معاشرتی قوانین اور روحانی تعلیمات پر گفتگو کرتا ہے۔ربّانی سرچشمۂ ہدایت کی حیثیت سے قرآن وقتی سیاق وسباق سے بالاتر ہے،اس لیے اسے جدید سائنس کے متزلزل اصولوں کے تابع نہیں کیا جاسکتا۔علامہ ابن تیمیہؒ سورۂ الاعراف، آیت ۱۶۹ کے حوالے سے وضاحت فرماتے ہیں:

> ''یہ آیات دراصل محض عقل کی روشنی میں قرآن کی تفسیر کرنے کی مذمّت کرتی ہیں۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس طرزِ عمل کے خلاف واضح تنبیہ فرمائی ہے:''جس نے قرآن کے بارے میں صرف اپنی عقل کی روشنی میں بات کی اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔''[۲۸] اللہ اور اس کے رسول کے کلام کی

> تفسیر بعد کے زمانوں کے استعمالات کی روشنی میں نہیں کرنی چاہیے ۔
> جب کوئی شخص قرآن یا حدیث کے کسی لفظ کو سمجھنا چاہے تو سب سے پہلے اسے اللہ کی کتاب اور رسول اللہ ﷺ کی احادیث میں اس کے استعمال کو دیکھنا چاہیے، پھر رسول ﷺ کی قوم اور صحابۂ کرام کے استعمالات کا جائزہ لینا چاہیے۔ اس لفظ کی تفسیر اس کے بعد کے زمانے کے استعمالات کی بنیاد پر کبھی نہیں کرنی چاہیے، کیوں کہ وہ استعمالات رسول اللہ ﷺ کے دور میں معروف تھے نہ صحابۂ کرام کے دور میں ۔
> گم راہ فرقوں نے قرآن کے الفاظ کو غلط طور پر اسی لیے سمجھا کہ انہوں نے بعد کے ادبی یا کلامی متون پر اعتماد کیا، یا محض ظنی اور مجازی تعبیرات کی طرف مائل ہوئے اور قرآن، حدیث، صحابہ یا تابعین کی تشریحات کی طرف رجوع نہ کیا۔'' ۲۹

وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسانی عقل اور طبیعی علوم اگر چہ قیمتی ہیں، لیکن قرآن کے معانی پر تحکّمانہ تصرّف کا ادنیٰ سا بھی جواز نہیں رکھتے۔ عقل کے دائرہ کار کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں:

> ''ہمارے نزدیک اُس (عقل) کو اس بات کا حق بھی ہے کہ حکم رانی اور سطوت کے نئے نئے نقشے تجویز کرے اور بتائے کہ جہاں بانی اور کشور کشائی کے اصول کیا ہیں؟ اسی طرح اس کو اس بات کی بھی کھلی اجازت ہے کہ حالات وظروف کے تحت اقتصادیات و اجتماعیات کے نئے نئے انداز مقرر کرے، مگر الٰہیات کے دائرے میں اس کو اپنے حدود سے متجاوز ہونے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ اس اقلیم میں صرف وحی و کتاب اللہ اور اللہ کے برگزیدہ انبیا و رسُل ہی کی حکم رانی ہے اور اُن ہی کا سکّہ چلتا ہے۔'' ۳۰

وحی اور نصوص کی برتری اور فوقیت ایک اٹل مسلّمہ ہے اور قرآن و سنت قطعی رہ نمائی فراہم کرتے ہیں، جب کہ جدید سائنسی علوم اپنی فطری ساخت میں تغیر پذیر اور عارضی ہیں، اس لیے قرآن کی تشریحات اور معانی کی تعیین میں دخل انداز نہیں ہو سکتے۔

جدید سائنسی علوم مسلسل ترقی پذیر ہیں، اس لیے وقت کے ساتھ ساتھ تبدیل یا رَد ہو جاتے ہیں۔ان علوم کی بنیاد ایک عارضی فریم ورک پر قائم ہے،یعنی سائنس تحقیق کا ایسا طریقہ ہے جو مشاہدے، تجربات اور نظرِثانی پر مبنی ہے۔ اس کی طاقت نئی معلومات اور شواہد کے مطابق ڈھلنے کی صلاحیت میں ہے،لیکن یہ مطابقت اسے بنیادی طور پر غیر مستحکم بھی بناتی ہے۔ بارہا جو نظریات سائنسی حقیقت کے طور پر سمجھے جاتے تھے، نئے انکشافات کے بعد اکثر غلط ثابت کیے جاتے ہیں، یا ترمیم ہو جاتے ہیں،مثال کے طور پر نیوٹن کی طبیعیات سے آئنسٹائن کے نظریۂ اضافیت کی طرف منتقلی ۔ یہ انسانیت کے زمان ومکان کے تصور کو ازسرِ نو تشکیل دیتا ہے۔اسی طرح کائنات کا ایک زمانے میں بڑے پیمانے پر قبول کیے جانے والا جیوسینٹرک ماڈل، جس کی توثیق بطلیموس (Ptolemy) نے کی تھی، کوپرنیکس کے تجویز کردہ ہیلیوسینٹرک ماڈل سے بدل دیا گیا۔۳۱ طویل عرصے تک کئی سائنس دانوں نے نظریۂ ازخود تخلیق (Spontaneous Generation) پر یقین کیا،یعنی زندہ موجودات غیر زندہ مادے سے جنم لے سکتی ہیں (جیسے گوشت میں کیڑے)۔یہ نظریہ انیسویں صدی میں لوئس پاسچر کے تجربات سے غلط ثابت ہوا، جس نے بایوجنیسس کے اصول کو قائم کیا کہ زندگی ہمیشہ موجود زندگی سے ہی جنم لیتی ہے۔ایک اور مثال کلاسیکی طبیعیات بہ مقابلہ کوانٹم طبیعیات کی ہے۔نیوٹن کی قائم کردہ کلاسیکی طبیعیات نے حرکت اور کششِ ثقل کے طے شدہ قوانین پر انحصار کیا،جب کہ بیسویں صدی کے اوائل میں ترقی کردہ کوانٹم طبیعیات نے ذرّات کی رفتار کی امکانی تشریحات کو متعارف کیا اور کلاسیکی نظریات کو بنیادی طور پر چیلنج کیا۔پہلے سائنسی موقف یہ تھا کہ کائنات جامد اور غیر وسعت پذیر ہے،لیکن اب کائنات کی توسیع کی دریافت پر مبنی جدید تفہیم، ایڈون ہبل کے مشاہدات پر مبنی کائناتی مائیکروویو پس منظر کی تابکاری کے ساتھ، بگ بینگ تھیوری کا باعث بنی۔ یہ تبدیلی کاسمولوجی اور کائنات کی ابتدا کے بارے میں انسانی تصوّر پر نئے اور گہرے اثرات مرتب کرتی ہے۔۳۲

یہ سب مثالیں ظاہر کرتی ہیں کہ سائنسی علم اپنی نوعیت کے لحاظ سے عارضی

اور تبدیلی کے تابع ہوتا ہے۔ سائنسی تفسیر کے حامی علما جب قرآنی آیات کو سائنسی علوم کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو لامحالہ اپنے آپ کو ان خطرات اور مشکلات میں جھونک دیتے ہیں جو ان سائنسی علوم کے مستقبل میں غلط ثابت یا نمایاں طور پر تبدیل ہو جانے کے احتمال سے پیدا ہو جاتے ہیں۔ عصری سائنسی نظریات کے ذریعے قرآنی نصوص کی تشریح کرنے سے انسان روحانی سچائیوں اور کائناتی حقیقت کو عارضی اور مادّہ پرستانہ انسانی فہم میں سکیڑنے کا خطرہ مول لیتا ہے، جو کہ بڑی الجھن اور گم راہی کا باعث بننے کا صرف احتمال ہی نہیں بلکہ واقعاتی شہادتیں بھی رکھتا ہے۔ چنانچہ یہ دلیل فیصلہ کن انداز میں ثابت کرتی ہے کہ قرآنی آیات یعنی وحی الٰہی کے ساتھ تعامل کو سائنسی علوم کی متغیر دنیا کا قیدی نہیں بننا چاہیے۔ اس کے لیے زیادہ مستحکم، روحانی اور اخلاقی ڈھانچے کی ضرورت ہے۔

علامہ محمد اقبال اپنے خطبات 'اسلام میں مذہبی افکار کی تشکیلِ جدید' میں اس بات پر زور دیتے ہیں کہ سائنسی علم انسانی تجربے اور مشاہدے پر مبنی ہے، جو فطرتاً محدود اور قابل تغیر ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> ''اس میں کوئی شک نہیں کہ سائنسی نظریات ایک قابلِ اعتماد علم رکھتے ہیں، کیوں کہ وہ قابلِ تصدیق ہوتے ہیں اور ہمیں فطرت کے مظاہر کی پیش گوئی اور ان پر قابو پانے کی صلاحیت دیتے ہیں، لیکن ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ جسے ہم 'سائنس' کہتے ہیں وہ حقیقت تک رسائی کا کوئی مکمل اور منظّم ذریعہ نہیں ہے، بلکہ یہ حقیقت کے مختلف پہلوؤں کے الگ الگ اور جزوی مشاہدات کا ایک مجموعہ ہے، جو اکثر ایک دوسرے سے مربوط اور ہم آہنگ نہیں ہوتے۔''
>
> ''درحقیقت مختلف طبعی سائنسی علوم ان گِدھوں کی طرح ہیں جو فطرت کی مردہ لاش پر جھپٹ پڑتے ہیں اور ہر ایک اس کے جسم کا بس ایک ٹکڑا لے کر اڑ جاتا ہے۔ سائنس میں 'فطرت' کا موضوع ایک انتہائی مصنوعی شے بن چکا ہے اور یہ مصنوعیت اسی انتخابی عمل کا نتیجہ ہے جسے سائنس کو

اپنے مقصد میں دقّت نظری اور درستگی پیدا کرنے کے لیے اختیار کرنا پڑتا ہے۔......سائنس اپنی فطری ماہیت میں جزوی (Sectional) ہے اور وہ اپنی اصل ماہیت اور دائرہ کار سے وفادار رہتے ہوئے حقیقت کا مکمل ادارک اور نظریہ پیش نہیں کرسکتی۔''۳۳

علامہ یوسف القرضاوی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اسلام علم اور عقل کا مذہب ہے۔ ان کا موقف ہے کہ قرآن فطری دنیا کی تحقیق اور تسخیر کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔فرماتے ہیں:

''مومنوں کو آیاتِ کونیہ (کائنات کی نشانیوں) پرغور وفکر کا حکم دیا گیا ہے۔ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اس غور وفکر کی مختلف درجات ہیں۔ ان میں گہرائی سے تدبر کرنا ان افراد پر فرضِ کفایہ ہے جو اس کے اہل ہیں۔ ۳۴

علامہ قرضاوی کا موقف یہ ہے کہ سائنسی دریافتیں قرآنی آیات کی تفہیم کو نئے زاویے فراہم کرسکتی ہیں، خاص طور پر وہ آیات جو فطری مظاہر سے متعلق ہیں، لیکن ان دریافتوں کو قرآن کی تشریح کا حتمی معیار نہیں سمجھنا چاہیے۔ ان کے مطابق قرآن میں ابدی سچائیاں موجود ہیں، جو وقت اور جگہ سے ماورا ہیں، جب کہ سائنسی علم تبدیلی اور نظرثانی کا شکار ہوتا ہے، لہٰذا سائنس قرآن کے کچھ پہلوؤں کو واضح تو کرسکتی ہے، تاہم یہ قرآن کی تشریح کا آخری اور حتمی ذریعہ نہیں بن سکتی۔ سائنسی علم قرآن کے ساتھ ہم آہنگ ہوسکتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ قرآن کو صرف ایک سائنسی متن تک محدود کیا جائے، نہ یہ مناسب ہے کہ اس کو قرآن کے وسیع تر پیغام پر غالب رکھا جائے۔ مثلاً وہ واضح کرتے ہیں کہ جدید ایمبریالوجی رحم میں انسانی نشوونما کے مراحل سے متعلق آیات کی تفہیم میں مدد کرسکتی ہے، تاہم وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ قرآن کا بنیادی مقصد روحانی اور اخلاقی رہ نمائی فراہم کرنا ہے، نہ کہ یہ حیاتیات یا طبیعیات کی نصابی کتاب ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''ہم یہ پسند نہیں کرتے کہ ہر نئی سائنسی یا طبیعی نظریے کے ظاہر ہونے پر فوراً کتابِ مقدس (قرآن) کو اس کے مطابق کرنے کی کوشش کی جائے، جب تک کہ وہ نظریہ قطعی اور نا قابلِ تردید نہ ہو۔ کیوں کہ اکثر سائنسی

نظریے وقتی طور پر ثابت ہوتے ہیں، پھر ان پر شک پیدا ہوتا ہے اور ان میں ترمیم و اصلاح کی جاتی ہے۔......لہٰذا یہ مناسب نہیں کہ عقیدہ کو ایسی آرا یا اقوال سے جوڑا جائے جو سائنسی علوم کے اصول میں شامل نہیں اور جن پر ان علوم کی بنیاد نہیں رکھی گئی۔ دین کے لیے یہی کافی ہے کہ اس کا عقیدہ عقل کے مطابق اور صحیح ہو اور یہ کہ وہ علم کے دروازے اپنے ماننے والوں پر بند نہ کرے، بلکہ تحقیق، انکشاف اور استنباط کے نتائج کو قبول کرنے میں مانع نہ ہو۔'' ۳۵

''اس میں کوئی شک نہیں کہ ان موضوعات پر تحقیق کرنے والوں میں، خصوصاً سائنس کے کچھ ماہرین، ان شرائط کا لحاظ نہیں رکھتے اور تکلّف و تصنّع سے کام لیتے ہیں، جس کے نتیجے میں وہ ایسی آرا تک پہنچتے ہیں جنھیں نہ صرف شریعت کے معتدل علما نے، بلکہ خود سائنسی برادری کے سنجیدہ محققین نے بھی مسترد کر دیا ہے۔ ۳۶

''قرآنِ مجید بہ حیثیتِ کل کتابِ معجزہ ہے۔ اہل علم اس میں ہر میدان میں اعجاز کے آثار پا سکتے ہیں، لیکن جب بات 'اعجازِ علمی' (سائنسی اعجاز) کی ہو تو ہم پر فرض ہے کہ ہم مکمل سائنسی دقّت اور تاریخی صداقت کو ملحوظ رکھیں، نہ کہ کسی لفظ کو زبردستی کسی مفہوم پر چسپاں کر دیں یا تاریخی حقائق کو نظر انداز کریں''۔ ۳۷

حواشی و مراجع:

1- Muzaffar Iqbal, Science and Islam, Greenwood Press 2007, P151

یہ ایک دل چسپ حقیقت ہے کہ جن ابتدائی صدیوں میں مسلم دنیا میں سائنسی سرگرمی عروج پر تھی، اُن میں لکھی گئی بڑی تفاسیر میں سائنس کا حوالہ شاذ و نادر ہی ملتا ہے۔ آج جب کہ مسلم دنیا میں سائنسی سرگرمی زوال پذیر ہے، سائنس کو اسلام کے لیے ایک حمایتی اور مددگار کے طور پر پیش کرنے کا رجحان بہت عام اور مقبول نظر آتا ہے۔

۲۔ مظفر اقبال، حوالہ سابق، ص ۱۴۴

۳۔ حوالہ سابق، ص ۱۵۲

۴۔ تفسیر الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، شیخ محمد طنطاوی جوہری، مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ، قاہرہ، مصر، ۱۳۵۰ھ، طبع دوم، ج ۱، ص ۲

۵۔ مظفر اقبال، حوالہ سابق، ص ۱۵۰

۶۔ حوالہ سابق، ص ۱۶۳

۷۔ حوالہ سابق، ص ۱۵۳

۸۔ ہلوک نور باقی (ترکی)، قرآنی آیات اور سائنسی حقائق، مترجم سید محمد فیروز شاہ، انڈس پبلشنگ کارپوریشن، کراچی، ۲۰۰۰ء، ص ۱۹۔۲۸۹

۹۔ عبدالرزاق نوفل، القرآن والعلم الحدیث، دار المعارف قاہرہ، ۱۹۵۹ء، ص ۲۹

10- Keith L. Moore, The Developing Human: Clinically Oriented Embryology, With Islamic Additions, 3rd Ed. Dar Al-Qiblah for Islamic literature, P viiic with special permission from W.B. Saunders Company, 1983.

۱۱۔ حوالہ سابق۔ص 12d

۱۲۔ محمد حسین الذہبی، الاتجاھات المنحرفۃ فی تفسیر القرآن الکریم، دار الاعتصام قاہرہ، ۱۳۹۶ھ ۱۹۷۶ء، ص ۸۶۔۸۷، محمد حسین الذہبی، التفسیر والمفسرون، مکتبۃ وھبۃ القاہرہ، ۲، ص ۳۵۹۔۳۶۱

13- Seyyed Hossein Nasr, Islam and the plight of modern Man, Revised and Enlarged Edition, ABC International Group Inc 2001, P134

Syed Hussein Nasr , "Knowledge and the Sacred", SUNY Press (1981), pp 76, 267

Seyyed Hossein Nasr, Religion and the Order of Nature, Oxford University Press, 1996, p. 198

مزید ملاحظہ کیجئے:

Seyyed Hossein Nasr,"New Approaches to Qur'an Exegesis" Keynote Address, George Washington University, 23 October 2010 (Seyyed Hossein Nasr - Keynote Address)

Seyyed Hossein Nasr, Religion and the Order of Nature,
Oxford University Press , 1996, p. 198،

۱۴۔ ضیاالدین سردار، مضمون: دوآقاؤں کے درمیان، سہ اشاعتی مجلہ آیات علی گڑھ، جلد اول، شمارہ دوم، ۱۹۹۰، ص ۳۸

15- Shabbir Akhtar, The Quran and the Secular Mind - A philosophy of Islam, Routledge Taylor & Francis Group New York, 2008, P 171

16- Zafar Ishaq Ansari, Scientific Exegesis of the Quran, Journal of Qur'anic Studies, Vol.No. 1 (2001), P 101-102

17- Sardar, Ziauddin. Between the Two Masters: The Qur'an or Science? in Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come. London: Mansell, 1985.

۱۸۔ حوالہ سابق ۱۹۔ حوالہ سابق

20- Sayyed Hussein Nasr,Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,Cambridge,Mass.:Harvard University Press, 1962 p.xx.

How do you know -Reading Ziauddin Sardar on Islam,Science and Cultral Relations,Published 2006 by Pluto Press (Page 181), "This sort of attempt to put science in the service of ontological causes is based on an acute inferiority complex which demands that the superiority of the Qur'an must be demonstrated by scientific validity and on the mistaken understanding of the ability and power of science.

21- Ziauddin Sardar, Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam, Oxford University Press, 2011, pp. 356–357

۲۲ ۔ وَمَثَلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا كَمَثَلِ الَّذِىْ يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ اِلَّا دُعَآءً وَّنِدَآءً صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ (البقرہ:۱۷۱)

۲۳۔ محمد رضی الاسلام ندوی، قرآنی آیات کی سائنسی تشریح: خطرات اوران کا تدارک، اسلامک بک فاؤنڈیشن نئی دہلی، ۲۰۰۶، ص ۱۸

۲۴۔ حوالہ سابق، ص ۱۲

۲۵۔ ہلوک نور باقی (ترکی)، قرآنی آیات اور سائنسی حقائق، مترجم سید محمد فیروز شاہ، انڈس پبلشنگ کارپوریشن، کراچی، ۲۰۰۰ء، ص ۳۰

26- Ahmad Avon Dennfer, Ulum Al Quran (An introduction to the Sciences of the Quran), The Islamic Foundation UK 1985, P 155.

27- Syed Naquib Al-Attas, Islam and the Philosophy of Science , Prolegomena to the Metaphysics of Islam, International Institute of Islamic thought and Civilization (ISTAC) Kuala Lumpur 1995, pp. 111-142)

28- Ibn Taymiyyah Expounds on Islam. Selected Writings of Shaykh Al-Islam Taqiudddin Ibn Taymiyyah Compiled and translated by Muhammed Abdül Haqq Ansari, Darul Thaqafah , 2000,Page 306 (Fatawah 17 :286-8)

۲۹۔ حوالہ سابق

۳۰۔ امام ابنِ تیمیہ، (مشمولہ) عقلیاتِ ابنِ تیمیہ، محمد حنیف ندوی، مطبوعہ ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور، ۲۰۰۱ء، ص ۱۵۹، ۱۶۰

31- International Journal of Humanities and Social Sciences, Vol. 6, No. 10; Oct 2016, Thomas Kuhn's work, The Structure of Scientific Revolutions.

32- Stephen Hawking, A Brief History of Time, Bantam Books, 1988, Chapter 3:'The Expanding Universe'..

33- Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 92.

۳۴۔ یوسف القرضاوی، العقل والعلم في القرآن الكريم، مکتبہ وھبہ، القاہرہ، ۱۹۹۶، طبع اوّل، ص ۲۹۴

۳۵۔ یوسف القرضاوی، کیف نتعامل مع القرآن، دارالشروق، ۲۰۰۰، ص ۳۹۴۔۳۹۵

۳۶۔ حوالہ سابق، ص ۳۸۳

۳۷۔ حوالہ سابق، ص ۴۰۰

کلامیات

علمِ کلام کی تشکیل جدید: ضرورت اور منہاج

ڈاکٹر وارث مظہری

فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے حوالے سے علم کلام یا اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کا مسئلہ مرکزی اہمیت رکھتا ہے۔ غزالی، سعد الدین تفتازانی اور بیش تر متکلمین کے نقطۂ نظر کے مطابق اس کی وجہ یہ ہے کہ علم کلام دوسرے تمام دینی علوم کے مقابلے میں کلی حیثیت رکھتا ہے۔ کیوں کہ دین کے مبادی واساسات کے اثبات کا بنیادی ذریعہ وہی ہے۔[۱] علم کلام کی غایت اصول دین کا اثبات ودفاع ہے۔ اسی بنا پر اسے 'الفقہ الاکبر' سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ علم کلام کی جدید تشکیل کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قدیم کلامی سرمایے کا بڑا حصہ اب بہت حد تک از کار رفتہ ہو چکا ہے، اس کی جگہ نئے موضوعات ومباحث کو متعارف کرانے کی ضرورت ہے، جس کا شدید احساس روایت پسند فکری حلقوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ جدید سائنس اور فلسفے نے جو نئے سوالات تراشے ہیں، ان سے بے اعتنائی اور چشم پوشی اسلامی فکر کے لیے صحت مند نہیں ہوسکتی۔ وہ بہر صورت اس کے لیے مضر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جدید اسلامی نسل صرف قلبی اطمینان کے لیے ان سوالات کے جواب کی متلاشی نہیں ہے، بلکہ شدید طور پر اس کا دامن فکر ریب وتشکیک کی خاردار جھاڑیوں میں الجھا ہوا ہے، جس سے الحادی رجحانات کو تقویت مل رہی ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے تین سو سال قبل اسلامی فکر کو برہان جدید کے قالب میں پیش کرنے کی اہمیت پر زور دیا تھا۔[۲] اب تین سو سال کے دورانیے میں فکر انسانی کا قافلہ بہت آگے بڑھ چکا ہے۔ بحث و استدلال کے معیارات اور زاویے تبدیل ہو چکے ہیں۔ موجودہ صورت حال کئی پہلوؤں سے اُس صورت حال سے مماثلت رکھتی ہے جس کا

تجربہ غزالی و ابن تیمیہ جیسی شخصیات کو اپنے اپنے ادوار و احوال میں ہوا تھا۔ حالات کا شدید تقاضا ہے کہ ہماری علمی و فکری صفوں سے ایسی نمایاں شخصیات ظہور پذیر ہوں اور ایسی مؤثر فکری تحریکات و رجحانات سامنے آئیں، جن کے جلو میں اسلامی عقلیات کو وقت کے فکری مستوی پر استوار کیا جا سکے۔ اقبال جیسے عبقری متکلم و فلسفی کا شدید احساس تھا کہ اگر اسلامی فکر کو جدید عقلی اسلوب میں پیش کرنے کی کوشش نہیں کی گئی تو یہ اندیشہ ہے کہ نسلِ نو کا اعتماد اسلام پر متزلزل ہو جائے۔[۳]

علم کلام کی تجدید کے خدّ وخال

علم کلام کی تجدید کے باب میں سب سے پہلا اور اہم سوال یہ ہے کہ جدید علم کلام کیا ہے؟ بعض اصحاب علم وقلم سرے سے اسلامی کلامیات کی جدید وقدیم کے درمیان تقسیم کے قائل نہیں ہیں۔ وہ یہ تصوّر رکھتے ہیں کہ جدید مسائل کو قدیم دلائل پر منطبق کرنے یا قدیم مسائل کی جدید دلائل کی روشنی میں تنقیح اور ان کے جواب کی جستجو کا نام جدید علم کلام ہے۔[۴] جدید وقدیم کا فرق محض اضافی ہے۔ آج جو کلام جدید ہے وہ کل قدیم ہو جائے گا۔[۵] جب کہ اس کے بالمقابل دوسرا رجحان یہ ہے کہ اپنے موضوعات ومناہج اور اسالیب و مشتملات کے لحاظ سے جدید علم کلام قدیم علم کلام سے کوئی نسبت نہیں رکھتا۔ اس رجحان کے دو پہلو ہیں: اسلامی اور سیکولر۔ اسلامی رجحان اسلامی الٰہیات کے بنیادی مباحث: وجودِ باری، نبوت، معاد اور وحی و معجزات وغیرہ کو وہی اہمیت دینے کا قائل ہے جو انھیں اسلامی فکری روایات میں حاصل رہی ہے، جب کہ سیکولر رجحان ان مباحث سے اوپر اٹھ کر دین کی اساسی تعبیر اور اس کے بنیادی خدّ و خال کو تبدیل کرنے کا قائل ہے۔ یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ جس طرح اسلامی فکر کے تناظر میں جدید علم کلام کی بحث پائی جاتی ہے، اس طرح مثلاً مسیحی فکر کے اندر New theology کے عنوان سے کوئی بحث نہیں پائی جاتی۔ اگر پائی جاتی ہے تو اس کا سیاق متعلقہ معروف کلامی سیاق سے مختلف ہے۔ اس کی وجہ بہ ظاہر یہ ہے کہ مسیحی فکری روایت میں الٰہیات پر کام کا سلسلہ عہد وسطی کے

بعد موقوف نہیں ہوا، وہ تواتر کے ساتھ جاری رہا ہے، جب کہ اسلامی فکری روایت میں اس پر غور وفکر کا سلسلہ ۱۵۔۱۶ ویں صدی کے بعد بڑی حد تک موقوف ہو گیا اور کئی صدیوں کے خلا کے بعد ۱۹ ویں صدی کے وسط میں استعمار و استشراق کے زیر اثر عالم اسلام کے علمی حلقات کی توجہ اس طرف مبذول ہوسکی۔

قدیم کلامی سرمایے کی بعض منفرد خصوصیات و امتیازات ہیں جن سے انکار ممکن نہیں۔ سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ اسلامی الٰہیات کی عقلی تعبیر کے اولین قالب اور ڈھانچے کی تشکیل اس کے ذریعے عمل میں آئی ہے۔ دین کے مرکزی موضوعات و مباحث اس کے دائرے میں آتے ہیں اور وہ ان کو مرکز توجہ بناتا ہے۔ اسلامی عقلیات کے لیے کسی بھی صورت میں کامل طور پر اس سے استغنا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے جدید علم کلام پر خامہ فرسائی کرنے والے اہل علم کی یہ رائے قابل اعتبار نہیں ہے کہ قدیم علم کلام مکمل طور پر دریا برد کر دینے کے لائق ہے۔[۶] تاہم موجودہ فکری تناظر میں قدیم علم کلام کے بعض نقائص صبح روشن کی طرح واضح ہیں۔ ان کی توضیح کے لیے کسی بحث و استدلال کی ضرورت نہیں ہے۔

قدیم علم کلام کے دو بڑے نقائص ہیں: ایک تو یہ کہ اس کی تشکیل کا عقلی پیمانہ یونانی فلسفہ اور ارسطوئی منطق سے ماخوذ ہے۔ وہ بنیادی طور پر اسی سانچے میں ڈھل کر تیار ہوا ہے۔ منطقی مقولات، جدلی قیاسات اور ان کی اشکال، اجناس و فصول اور حدود (Definitions) کی بحثیں۔ یہ بحثیں اب بہت حد تک اپنی معنویت کھو چکی ہیں۔ ابن تیمیہ اور ابو البرکات بغدادی (م ۱۱۶۵ء) جیسے نابغین اسلام نے اپنے زمانوں میں یونانی منطق و فلسفہ کے جن کلیات (Universals) پر سوالات اٹھائے تھے، بالخصوص سولہویں صدی کے بعد کی جدید سائنسی دنیا میں، ان سوالات کی مکمل معنویت مزید نکھر کر سامنے آ گئی۔ منطقی منہاج فکر و استدلال کی جگہ جدید سائنسی فکر و استدلال نے لے لی۔ البتہ یونانی فلسفے کی کلّیات تو یقیناً مسترد ہو چکی ہیں، تاہم یہ تصور رکھنا غلط ہوگا کہ اس کے تمام تر مشتملات کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہی۔[۷]

دوسرا عیب و نقص یہ ہے کہ اس میں صرف نظری مسائل پر ارتکاز کیا گیا ہے، عملی اور واقعی مسائل سے اس کا تعلق محض رسمیت پسندانہ (Formalistic) ہے۔نظری مسائل پر بھی بحث کا انداز بہت تجریدی نوعیت کا ہے۔ یونانی فلسفہ کے زیر اثر محض ذہنی مفروضات اور عقلی کلیات پر قیاس و استدلال کی طولانی عمارت کھڑی کی جاتی ہے، جن میں سے بہت سی آج کی علمی دنیا میں مسترد ہو چکی ہیں۔ غلط مقدمات سے نکالے گئے نتائج کی کم زوریاں اور خامیاں واضح ہوکر سامنے آچکی ہیں۔

ہماری نظر میں علم کلام کی تجدید کے تین اہم پہلو ہیں، جن کو ہم نے ازالہ، اعادہ اور اضافہ کے تصور کے تحت درج ذیل سطور میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے:

ازالہ

علم کلام کی تجدید اور اس کے تشکیلی خدّوخال طے کرنے کے باب میں پہلا کام ایسے موضوعات ومباحث کے ازالے کی ہے جواب فرسودہ اور پیش پا افتادہ ہو چکے ہیں۔اب ان کی واقعی اہمیت باقی نہیں رہی۔ یہ موضوعات دو نوعیت کے ہیں: پہلی نوعیت کے موضوعات طبیعیات کے ان مباحث پر مشتمل ہیں جن سے قدیم حکمت وفلسفہ کی کتابوں میں فن اول وثانی اور ثالث کے تحت فیما یعم الأجسام (جسمانیات) [8] فلکیات اورعنصریات کے تحت تعرض کیا گیا ہے۔غزالی نے وجود کے مراتب کی بحث میں وجود کی پہلی قسم وجودِ ذاتی کوقرار دیتے ہوئے اس کی مثال میں حیوانات ونباتات کے ساتھ آسمان کو پیش کیا ہے، جن کا وجود بداہتاً ثابت ہے۔[9] لیکن آج کی سائنس غزالی کی بدیہی حقیقت کی منکر ہے۔ امورِ عامہ[10] کی وہ بحثیں جن پر بنیادی کلامی بحثیں مرکوز تھیں، جیسے وجود وعدم، حدوث وقدم، وجوب وامتناع، وحدت وکثرت، جوہروعرض اور زمان ومکان وغیرہ، اب یا تو ان میں سے بعض نظریات وتصورات مسترد ہو گئے، یا پھر ان کی حقیقت کی بحث وتفہیم کے بنیادی زاویے تبدیل ہو گئے۔ذات باری کی صفت تخلیق کے اثبات کے لیے جزو لایتجزی کا اثبات اورہیولی کا ابطال اب اپنی کوئی معنویت نہیں رکھتا، کیوں کہ جدید سائنس کے مطابق ناقابل تقسیم ذرّے کا تصور بداہتاً غلط ہے۔اسے مشاہداتی طور پر مختلف ٹکڑوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

دوسری نوعیت رکھنے والے وہ تصورات ومباحث ہیں جن کا تعلق اسلامی فرقوں کے نظریات و افکار کی تردید سے ہے، جیسے رؤیتِ باری، خلق قرآن، صفاتِ باری کی طویل اور پیچیدہ بحثیں: کہ صفات باری عین ذات ہیں یا غیر ذات، یا نہ وہ عین ذات ہیں اور نہ غیر۔[۱۱] دورِ جدید کے متکلمین میں مفتی محمد عبدہ غالباً پہلی شخصیت ہیں جنھوں نے اس رویے پر تنقید کی اور یہ موقف اپنایا کہ ذات کی طرح صفات میں بھی تاویل جائز نہیں ہے۔[۱۲] اس قبیل کی بہت سی بحثوں کی بھی اب کوئی معنویت باقی نہیں رہی، بلکہ الٰہیاتِ اسلامیہ کے باب میں اب وہ کئی حیثیتوں سے مثبت کردار کی حامل بھی نہیں رہیں: ایک تو اس لیے کہ اب قدیم گم راہ فرقے: معتزلہ، خوارج، جہمیہ وغیرہ باقی نہیں رہے۔ دوسرے، زاویۂ فکر کی تبدیلی اور جدید عملی وتمدنی مسائل وموضوعات کے نئے علمی آفاق سے ظہور میں آنے کے بعد یہ مباحث خود بہ خود پس منظر میں چلے گئے۔ اس لیے اب ان موضوعات پر کلامی محاذ آرائیوں کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ نو افلاطونیت (Neoplatonism) کے تحت وجودِ کائنات کی بحثیں جو نظریۂ فیض پر مبنی ہیں اور جس کے تحت کائنات کے وجود وانتظام میں دخیل عقول عشرہ اور نفوس و افلاک کے مفروضات وجود میں آئے، اب ان کی تردید میں دماغ سوزی محض تحصیل حاصل ہے۔ اس سے زیادہ ضروری یہ ہوگیا ہے کہ اسلامی فکر کے مختلف شعبوں پر ایسے لایعنی کلامی و فلسفیانہ تصورات کے جو گہرے اور دور رس منفی اثرات مرتب ہوئے ہیں، ان کا جائزہ لے کر ان کے ازالے اور انسداد کی کوشش کی جائے۔ ان شعبوں میں سرفہرست باطنی و اشراقی فلسفہ اور تصوف ہے۔ یونانی فلسفہ کی اس ایک مفروضہ اصولی شق نے کہ ایک ذات سے صرف ایک ہی چیز کا صدور ہوسکتا ہے (الواحد لایصدر عنہ الا واحد)، ابن عربی کو اس بات پر مائل کیا کہ وہ 'اعیان وتنزلات' کا پورا فلسفہ وجود میں لائیں، جس کے قالب میں وحدت الوجود کا فلسفہ تیار ہوسکے۔ واحد سے واحد کے صدور کے مزعومہ کلیّے سے بچنے کے لیے ہی معتزلہ نے صفات سے انکار کا رویّہ اختیار کیا، جس کے رد میں اشاعرہ نے اپنی پوری قوت صرف کرڈالی۔

اعادہ

تجدیدِ کلام کے حوالے سے دوسرا عمل اعادہ کا ہے، یعنی ان مباحث کو باقی رکھنا جو آج بھی اسلامی عقلیات میں کار آمد ہیں۔ اس حوالے سے سب سے اہم کام اسلامی علمیات (Islamic Epistemology) کی تشکیل، تجدید اور ترسیخ ہے۔ اسلامی علمیات کے اصول ومناہج کی نظریاتی تشکیل وتوثیق پر متقدّمین نے جو ضخیم اور قیمتی اثاثہ چھوڑا ہے وہ فکر اسلامی کے لیے روشن قندیل کی حیثیت رکھتا ہے، تاہم معاصر علمیات اور لسانیات کے جدید اصول وکلیات اور ان کے مباحث کو سامنے رکھتے ہوئے اسلامی علمیات کی تشکیل وتجدیدِ نو ضروری ہے۔ اس حوالے سے جو کام قدیم علمائے اصول وکلام نے یونانی منطق وفلسفے کو سامنے رکھ کر کیا تھا، اب وہی کام جدید سائنس وفلسفے کو سامنے رکھ کر کرنے کی ضرورت ہے۔ علم کی طرح عقل کی ماہیت اور اس کی حدود واقسام پر کلامی ادبیات میں گہری اور شان دار بحثیں موجود ہیں، لیکن اب جدید سائنس وفلسفے کے تناظر میں ان مباحث کی ازسرِ نو تدوین کی ضرورت ہے تاکہ وہ جدید عقلی واستدلالی منہج کے تحت جدید علم کلام کا مقدمہ بن سکیں۔

اسلامی الٰہیات کے بنیادی مباحث: وجودِ باری، نبوت اور معاد وغیرہ فی نفسہ آج بھی وہی اہمیت رکھتے ہیں جو انہیں اسلامی کلامیات کے ابتدائی ادوار میں حاصل تھی اور ہمیشہ رہے گی، البتہ وجود باری کے اثبات سے زیادہ اہم مسئلہ نبوت اور معاد کے اثبات کا ہے، کیوں کہ دنیا کی بڑی اکثریت ہمیشہ اللہ کے وجود میں یقین رکھتی رہی ہے۔ نیز اس لیے، جیسا کہ مشہور عرب فلسفی و دانش ور عبد الرحمن بدوی (م ۲۰۰۲ء) کا تجزیہ ہے کہ مسیحی روایت پر مبنی مغربی دنیا کے مقابلے میں عرب کی الحادی تاریخ اصلاً انکار خدا کے بجائے انکار نبوت پر مبنی رہی ہے۔[۱۳] ان پر گفتگو کا ایک زاویہ وہ ہے جس کا تعلق اہلِ انکار کے اعتراضات یا مسلم فلاسفہ کی تاویلی فکر سے ہے، جس کے بہت سے پہلو ان حقائق کے انکار کے ہم معنیٰ ہیں، جیسے نبوت ومعاد کے حوالے سے مسلم فلاسفہ کے

تصورات۔ یونانی فلسفے کے دائرۂ عمل میں ان کے ابطال وتردید میں مثلاً غزالی وابن تیمیہ جیسے مفکرین اسلام نے جو محنتیں اٹھائیں، ان کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب جدید فلسفہ وسائنس کی روشنی میں ان کا ابطال ضروری ہے۔ اب ان بحثوں کو عقل واستدلال کے نئے تناظر میں پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ مثلاً اقبال نے The Reconstruction کے دوسرے خطبے میں وجودِ باری کے اثبات کی قدیم علمِ کلام اور فلسفے میں مروج وجودی، کونی اور غایتی دلائل کو حصولِ مقصد میں ناکافی تصور کرتے ہوئے مسترد کر دیا۔ اول الذکر دو دلیلوں پر اقبال کے اعتراضات بہت وزنی ہیں۔ وہی اعتراضات دوسرے متکلمین ومفکرین نے بھی اٹھائے ہیں۔ تاہم غایتی دلیل بلاشبہ اب بھی اپنی اہمیت رکھتی ہے۔ اس کو صرف یہ کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے صرف ایک صانع کا ماننا لازم آتا ہے، خالق کا ماننا لازم نہیں آتا۔[۱۴] تاہم اب جدید علم کلام میں وجود باری کے قضیے کو نئے دلائل سے مزین کرنے کی ضرورت ہے۔[۱۵]

اسی طرح نبوت کے اثبات کے لیے، بہ طور خاص اشعری فکر میں، معجزہ کو بنیاد بنایا جاتا ہے۔ شرح عقائد میں ہے:

> **ولولا التائید بالمعجزۃ لما وجب قبول قولہ ولما بان الصادق فی دعوی الرسالۃ عن الکاذب وعند ظہور المعجزۃ یحصل الجزم بصدقہ۔** [۱۶]
>
> ''اگر رسول کی تائید معجزے کے ذریعے نہ کی جائے تو اس کی بات کو ماننا ضروری نہیں ہوگا اور دعوئ رسالت میں رسول کی صداقت نبوت کے جھوٹے مدّعی کے مقابلے میں واضح نہیں ہو پائے گی۔ معجزہ کے ظہور سے ہی نبی پر کامل یقین پیدا ہوتا ہے۔''

گویا نبی کی صداقت معجزے یا خرقِ عادت کی محتاج ہے، اس لیے معجزہ نبوت کی ایک ناگزیر خصوصیت ہے۔ اشاعرہ کا یہ موقف نہایت کم زور ہے۔ اس سے بہت سارے اعتراضات واوہام کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ اسی بنا پر شبلی نے اشاعرہ کے موقف پر تنقید کی ہے۔[۱۷] جدید ذہن رسول کی رسالت کی صداقت کے لیے نئے دلائل

کا متقاضی ہے۔اسی طرح معاد کے اثبات کے حوالے سے قدیم کلام کی پوری بحث اعادۂ معدوم ۱۸ اور حشر اجساد کے گرد گھومتی ہے۔ ہیولی کی تردید اور اس کے مقابلے میں جزولایتجزیٰ کے اثبات کے ذریعے اس کا اثبات کیا جاتا ہے۔۱۹

فلسفۂ قدیم میں روح کا تصور پایا جاتا تھا، جس کو موجودہ سائنس مسترد کرتی ہے۔ اس لیے آخرت کے اثبات کے لیے سب سے پہلے خود روح کے وجود اور فعلیت کو ثابت کرنا ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جدید سائنسی فکر کا بڑا حصہ مادّیت پر مبنی ہے، جس میں تمام چیزوں کی توضیح مادّی اصولوں کے ذریعے کی جاتی ہے۔ روح چوں کہ ایک غیر مادّی تصور ہے، اس لیے سائنس اس کو تجربی یا مادّی طور پر ثابت نہیں کرسکتی۔ لیکن وہ اس سے انکار بھی نہیں کرسکتی۔اس ضمن میں حسن وقبح اور خیر وشر کے مسائل بھی آتے ہیں، جن پر ہمیشہ فلسفہ و کلام میں بحث ہوتی رہی ہے۔ ان دونوں مسئلوں میں اشعری فکر جادۂ اعتدال سے منحرف نظر آتی ہے، جس کا شدید نقصان اسلامی فکر کو برداشت کرنا پڑا۔ موجودہ شرور وآفات سے بھری دنیا میں وجودشر کا سوال ملحدین کے آتش الحاد کو بھڑکانے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے کہ ایک رحیم وقدیر اور بالاارادہ ہستی کی موجودگی کے باوجود دنیا شر کی آماج گاہ کیوں بنی ہوئی ہے؟ جدید علم کلام میں اس نوع کے مسائل پر جدید زاویۂ فکر سے غور وخوض ضروری ہے۔

۱۸ویں صدی میں، جب کہ قدیم یونانی فلسفے کے اساسی تصورات مسترد ہو چکے تھے، شاہ ولی اللہ کی معرکہ آرا تصنیفات: 'حجۃ اللہ البالغۃ'، 'الخیر الکثیر' اور 'التفہیمات الالٰہیۃ' کے وہ اکثر الٰہیاتی مباحث، جو قدیم فلسفیانہ تصورات کے تناظر میں لکھے گئے ہیں، اپنی تمام تر قدروقیمت کے باوجود اس امر کے متقاضی ہیں کہ ارسطو کے عالم کون وفساد سے ہٹ کراب جدید فلسفۂ کائنات کی بنیاد پر معاصر اسلوب میں ان کی توضیح وتنقیح کی جائے۔

اضافہ

علم کلام کی تشکیل کا تیسرا اہم پہلو اضافے سے تعلق رکھتا ہے اور ان تینوں میں

مرکزی اہمیت اور خصوصی توجہ کا حامل یہی ہے۔جدید سائنس وفلسفہ اور علوم کے مختلف شعبوں میں دورِ جدید میں جو حیرت انگیز پیش رفت ہوئی اور اس کے نتیجے میں جو نئے موضوعات و سوالات سامنے آئے،جدید علم کی تشکیل میں وہ بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ پہلی بحث خود مذہب کی حقیقت و ماہیت سے تعلق رکھتی ہے۔نظریۂ اثباتیت (Positivism) کے نمائندہ سماجی مفکرین: اگسٹ کومٹ، ایمیل درخائم وغیرہ کے عمرانی افکار نے،جن میں مذہب کو انسان کے نفسیاتی عامل اور سماجی ضرورت کی پیداوار کی شکل میں دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے؛مذہب کی ماہیت کے حوالے سے نئے سوالات پیدا کر دیے ہیں۔نظریۂ ارتقا کے عالم گیر سطح پر اثر اندازی ومقبولیت کے نتیجے میں اس ذہنیت کو پختگی حاصل ہوئی ہے کہ انسانی شعور مادی ارتقا کی ہی ایک شکل ہے۔سائنس پرستی (Scientism) کے رجحان نے جو شکل اختیار کر لی ہے اس پر موثر تنقیدیں مسیحی دنیا میں تو ضرور کی گئیں،لیکن اسلامی دنیا میں اس سے زیادہ اعتنا نہیں کیا گیا۔انسان وکائنات سے متعلق تشکیل دی جانے والی بگ ہسٹری کے مہابیانیہ (Meta narrative) میں یہ دعویٰ بھی شامل ہے کہ دنیا کا قدیم مذہب شرک ہے۔نسل انسانی تاریخ کے دوسرے حصے میں شرک سے توحید کی طرف منتقل ہوئی ہے۔[۲۰] مذہب سے متعلق یہ تمام مباحث فلسفۂ مذہب کا حصہ ہو کر جدید علم کلام کا حصہ ہیں۔

دوسرا اہم موضوع وحی کی مابعد الطبیعیات سے تعلق رکھتا ہے۔سوال یہ ہے کہ کیا وحی والہام انسانی عقل وجدان سے مافوق کوئی چیز ہے؟ جدید علم کلام کے حوالے سے خصوصی شہرت رکھنے والے عراقی دانش ور عبدالجبار الرفاعی کی نگاہ میں 'متکلم جدید' کا بنیادی فریضہ وحی کی جدید تفہیم ہے، جو اس سے متعلق پیدا ہونے والے جدید فلسفیانہ اشکالات کو حل کر سکے۔[۲۱] اس سے متعلق بہت سے دوسرے سوالات بھی پیدا ہوتے ہیں،مثلاً یہ سوال کہ سلسلۂ وحی کیوں موقوف ہو گیا؟ میرے خیال میں اب تک کا سب سے بہتر جواب اقبال نے دینے کی کوشش کی ہے کہ انسانی شعور وعقل اپنے ارتقا میں اس مرحلے پر پہنچ گیا جہاں انسان کو مزید خارجی سہاروں کی ضرورت باقی نہیں رہی۔اس کے شعورِ ذات کی تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔[۲۲]

لیکن کیا یہ جواب واقعی موجودہ انسان کے لیے قابلِ اطمینان ہے؟ وحی کو قدیم مسلم فلاسفہ: فارابی، ابن سینا اور ابن رشد نے اور جدید مسلم مفکرین میں سرسید احمد خاں اور ڈاکٹر فضل الرحمن وغیرہ نے جس طرح صاحب وحی کی داخلی کیفیت کے تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے، جدید علم کلام کے سیکولر بیانیوں میں اسی کی گونج صاف سنائی دیتی ہے۔ ۲۳

موجودہ دور میں مذہب اور سائنس کے مابین پائے جانے والے تصادم وکش مکش کا مسئلہ تقریباً دوصدیوں سے بحث ومباحثے کا موضوع ہے۔ جدید کونیاتی تصورات (Cosmological Conceptions) کے تناظر میں مثلاً تخلیق کائنات کا سائنسی بیانیہ مذہبی بیانیے پر متعدد سوالات قائم کرتا ہے۔ دور جدید میں نئے علم کلام کی بحث اسی تناظر میں شروع ہوئی۔ مختلف رجحان رکھنے والے اکثر معاصر متکلمین کی نگاہ میں سب سے اہم مسئلہ یہی ہے۔ چنانچہ عرب دانش ور نضال قسوم، جنھوں نے علم کلام کے لیے جدید سائنس کے مضمرات پر تفصیلی کام کیا ہے، جدید علم کلام کی تشکیل میں اس موضوع کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ان کی کتاب Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science اس لحاظ سے اہم ہے، لیکن جدیدیت پسندوں کی طرف سے اس مسئلے کو جس غلو کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے وہ قابلِ التفات نہیں ہے۔ اس مسئلے کو دیکھنے کے جو مختلف کلامی زاویے اور بحث ومباحثے کے رجحانات علمی حلقوں میں مروّج رہے ہیں، ان پر میں نے اپنی کتاب: 'برصغیر ہند میں جدید علم کلام: افکار ومباحث کا تجزیاتی مطالعہ' میں تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔ ۲۴

سب سے اہم رجحان یہ رہا ہے کہ مذہب اور سائنس دونوں کے دائرے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ سرے سے ایسی کسی کش مکش کو فرض ہی نہیں کیا جاسکتا، نہ اس تکلّف کی ضرورت ہے۔ لیکن یہ بات محل نظر ہے۔ مذہب کے ساتھ تصادم کا مطلب دراصل مذہبی نصوص کی تعبیرات وتوضیحات کے ساتھ تصادم ہے۔ مثلاً اگر نصوص میں آسمان کے وجود کو ایک بدیہی حقیقت کے طور پر پیش کیا گیا ہے، صدیوں ان نصوص کی توضیحات

اسی تناظر میں کی جاتی رہی ہیں، جب کہ جدید سائنس اسے مشاہداتی حقیقت کے برخلاف تصور کرتے ہوئے اس کا انکار کرتی ہے تو مسلم متکلمین پر یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ وہ اس پروارد ہونے والے سوالات کا جواب دینے کی کوشش کریں۔ اس لیے بھی کہ مختلف مکاتبِ فکر سے وابستہ علما جدید تصورِ سائنس کے مطابق نصوص کی تاویل کو کفر لزومی تصور کرتے ہیں۔ اسی لیے شبلی نے لکھا ہے کہ یونانی آسمان کے وجود کے معترف تھے، صرف انہیں اس کے خرق والتیام سے انکار تھا۔ اس لیے قدیم علم کلام میں اس کا امکان ثابت کر دیا گیا: ''لیکن آج یورپ والوں کو سرے سے آسمان کے وجود سے انکار ہے۔ اس لیے اب ہم کو آسمان کا وجود ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔''[۲۵] یہ موقف اختیار کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ معاصر مسلم مفکرین میں سید حسین نصر کا کہنا ہے کہ تخلیق کائنات اور اس کے مظاہر کے حوالے سے مذہبی اور سائنسی بیانیوں میں مطابقت ضروری نہیں ہے، تخلیق کائنات کی حقیقت وکیفیت اصلاً مذہب کا موضوع ہے نہ کہ سائنس کا۔[۲۶]

تاہم ان نصوص کے حوالے سے ایک مضبوط پوزیشن اختیار کرنا اور انہیں حقیقت یا مجاز پر محمول کرنے کی توجیہات کے مضمرات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہوگا۔ اسلامی نظریات کے باب میں جدید سائنس کے پیدا کردہ مسائل کے تعلق سے سرسید احمد خاں کی یہ رائے اپنے اندر جامعیت رکھتی ہے کہ ہمیں ایک ایسے: ''جدید علم کلام کی حاجت ہے جس سے یا تو ہم علوم جدیدہ کے مسائل کو باطل کر دیں، یا ان کو مشتبہ کر دیں، یا اسلامی مسائل کو ان کے مطابق کر دکھائیں۔''[۲۷]

اسلامی شریعت کی حقّانیت و ابدیت کے اثبات کا موضوع جدید علم کلام میں بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ معاصر متکلمینِ اسلام کے سامنے یہ بڑا سوال ہے کہ ہر آن سیاسی وسماجی سطح پر تغیر پذیر دنیا میں اس اعتقادی دعوی کو مضبوط ومستحکم دلائل کے ساتھ پیش کیا جائے۔ اس ضمن میں سیاست وتمدن سے تعلق رکھنے والے درجنوں احکام ومسائل آتے ہیں، جن پر جدید علم کلام میں گفتگو ضروری ہے، بلکہ ایک لحاظ سے جدید علم کلام کا اصل موضوع یہی ہیں۔ شبلی نے بجا طور سے اس موضوع پر اظہار خیال کرتے

ہوئے لکھا ہے:

''قدیم علم کلام میں صرف عقائدِ اسلام کے متعلق بحث ہوتی تھی، کیوں کہ اس زمانے میں مخالفین نے اسلام پر جو اعتراضات کیے تھے، عقائد ہی کے متعلق تھے، لیکن آج کل تاریخی، اخلاقی، تمدنی، ہر حیثیت سے مذہب کو جانچا جاتا ہے۔ یورپ کے نزدیک کسی مذہب کے عقائد اس قدر قابل اعتراض نہیں جس قدر اس کے قانونی اور اخلاقی مسائل ہیں۔ ان کے نزدیک تعدّد نکاح، طلاق، غلامی، جہاد کا کسی مذہب میں جائز ہونا اس مذہب کے باطل ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ اس بنا پر علم کلام میں اس قسم کے مسائل سے بھی بحث کرنی ہوگی اور یہ حصہ بالکل نیا علم کلام ہوگا۔''[۲۸]

شبلی کے بہ قول یہ اولیت شاہ ولی اللہ کو حاصل ہے کہ انھوں نے علم کلام میں اس جہت کا اضافہ کیا۔[۲۹] شبلی نے خود اس پہلو کو اہمیت کے ساتھ اٹھایا اور حقوق انسانی، حقوق نسواں، خودکشی، طلاق و وراثت وغیرہ پر عقلی پیرائے میں گفتگو کی۔ تاہم اس پہلو پر ان کی گفتگو بہت تشنہ ہے۔[۳۰]

قدیم علم کلام میں انسان کے عملی مسائل ومشکلات کو موضوعِ بحث نہیں بنایا گیا تھا۔ لیکن اب اس کی ضرورت ہے، خصوصاً اس تناظر میں کہ مذہب کا کردار ان مسائل کو حل کرنے میں کیا ہے اور وہ کس صورت میں کس حد تک کام یاب ہے؟ مثال کے طور پر آج کی دنیا کو لاحق ایک بڑا مسئلہ ماحولیات سے تعلق رکھتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مذہب اس چیلنج کو کس طرح ایڈریس کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے؟ جدید ذہن کے مطابق، بہت سے وہ سیاسی وسماجی اور تمدنی مسائل واحکام، خصوصاً حدود وتعزیرات، جو دراصل عربوں کے مزاج وثقافت کے تناظر میں دیے گئے ہیں، انھیں کثرت وتنوع سے بھرپور آج کے انسانی معاشروں میں کس طرح نافذ کیا جا سکتا ہے؟

ان موضوعات کے علاوہ درجنوں نظری وعملی ومسائل اور ان سے وابستہ سوالات ہیں، جن پر علم کلام کی تشکیل جدید کے تحت بحث میں لانے ضرورت ہے، جیسے دین کا فرد اور معاشرے کی تشکیل وتعمیر میں کیا کردار ہے؟ عبادات کی مخصوص ہیئت

وشکل کی پابندی کیوں ضروری ہے، جب کہ شکرِ منعم کے مختلف اور متنوع طریقے ہو سکتے ہیں؟ مذہبی احکام کے انسانی فطرت پر مبنی ہونے کے دعوے کی کیا حقیقت ہے؟ کیوں کہ انسانی فطرت کے تصوّر کی حقیقت بہ ظاہر اضافی اور مبہم ہے۔شرفِ انسانی اور انسانی مساوات کے موجودہ تصور کے ساتھ بہت سے اسلامی احکام کی عدم مطابقت، خواتین کی شخصیت اور حقوق انسانی سے متعلق پائے جانے والے مذہبی تصورات وغیرہ۔ یہ سارے موضوعات علم کلام کی تشکیلِ جدید میں نمایاں مقام رکھتے ہیں۔

جدید علم کلام کا منہج واسلوب

جدید علم کلام کی تشکیل کے لیے ایک بنیادی سوال اس کے منہج واسلوب کا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس کا موزوں منہج کیا ہے؟ جیسا کہ ہم نے اپنی محوّلہ بالا کتاب میں برصغیر ہند میں پائے جانے والے رجحانات ومناہج کے تناظر میں اس پر گفتگو کی ہے، اس کے متعدد مناہج موجودہ علمی دنیا میں بروئے کار ہیں، لیکن درحقیقت کوئی بھی منہج ایسا نہیں ہے جس کی افادیت واکملیت پر متعدد سوالات پیدا نہ ہوتے ہوں۔ ہندوستان میں سر سید نے سائنس پرستی پر مبنی جس منہج کی داغ بیل ڈالی تھی، اسلامی حلقوں میں اس کا سحر باقی نہیں رہا۔ اس پر نقد کرنے والوں میں خود اقبال بھی شامل ہیں۔ شبلی نے جس منہج کو اختیار کرنے کی وکالت کی، اس کا نقص بھی بدیہی ہے۔ عالم اسلام کے جدیدیت پسند سیکولر حلقے سماجی و انسانی علوم کے شعبوں میں تشکیل پانے والے فلسفیانہ تصورات و نظریات اور لسانی تھیوریز کو اس کی بنیاد بناتے ہیں اور اس اساس پر اسلامی علم کلام کی مسیحی علم کلام کے طرز پر تشکیل ضروری تصور کرتے ہیں۔ لیکن اسلامی علم کلام کے لیے یہ درست منہج نہیں ہے۔ اس میں صرف عقل محض اور انسانی تجربات پر ارتکاز کیا گیا ہے اور وحی کو ثانوی حیثیت دی گئی ہے۔ جدید علم کلام کی تاسیسی ضرورت کے لیے ایک ایسے علمیاتی منہج کی ضرورت ہے جس میں عقل ونقل دونوں کو اساسی اہمیت حاصل ہو۔ دونوں کے درمیان مناسب توازن واعتدال قائم رکھا گیا ہو۔[۱۳] اسلامی اصول وکلیات اور

نظریۂ حیات و کائنات سے جزوی طور پر بھی چشم پوشی نہ کی گئی ہو، جس کے فقدان کی بہ کثرت مثالیں جدید علم کلام کی ترتیب کی مساعی میں نظر آتی ہیں۔ گویا ایک نیا 'معیار العلم' اور 'محک النظر' [۳۲] ترتیب دینے کی ضرورت ہے، جس کے بنیادی اصول و عناصر ناقابل انکار وجودی اور معرفی حقائق پر مبنی ہوں۔ اس لحاظ سے اقبال کا 'علمیاتی' منہج مختلف اعتبارات سے اپنی اہمیت رکھتا ہے۔ اس پر تنقید بھی ہوتی رہی، لیکن کوئی ایسا منہج سامنے نہیں آسکا جو اپنی اہمیت کے لحاظ سے اقبالی منہج کی جگہ لے سکے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کی شاعری کی طرح ان کے کلامی منہج کو وسیع طور پر اسلامی فکر کے سنجیدہ حلقوں میں فکر و تحقیق کا موضوع نہیں بنایا جا سکا۔ ان کے بعد جو بڑے نام سامنے آئے ان میں ڈاکٹر فضل الرحمن کا نام نمایاں ہے۔ وہ اقبال کے منہج فکر کے شدید ناقد تھے۔ چنانچہ Islam and Modernity میں انہوں نے لکھا ہے:

> …this work cannot be said to be based on Quranic teaching…What is true is that Iqbal's thought, like all modern liberal thought, is essentially a personal effort.
>
> ''اس کام کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ قرآنی تعلیمات پر مبنی ہے۔ درست بات یہ ہے کہ اقبال کی فکر دوسرے لبرل افکار کی طرح محض ایک ذاتی نوعیت کی کوشش ہے''۔ [۳۳]

لیکن فضل الرحمن اپنے تمام تر کمالِ فکر و نظر کے باوجود ایسا منہج متعارف نہیں کر سکے جس کے فریم ورک میں بنیادی کلامی مباحث کو زیادہ خوبی کے ساتھ آگے بڑھایا جاسکے۔ ان کا 'تاریخی تنقیدی منہج' (Historical-Critical Method) اسلامی روایت، فکر کی تعبیر نو اور اسلامی نصوص کی تشریح کے لیے تو جدید نقطۂ نظر فراہم کرتا ہے، البتہ اس کی بنیاد پر جدید علم کلام کے مجموعی خدّ وخال کی تشکیل ممکن نہیں ہے، البتہ مختلف کلامی مباحث میں اس سے فائدہ ضرور اٹھایا جا سکتا ہے۔ یہ منہج شدید طور پر استشراقی فکر سے متاثر ہے، خاص طور پر روایتِ حدیث کے حوالے سے ڈاکٹر فضل الرحمن کا نقطۂ نظر مکمل طور پر گولڈ زیہر اور جوزف شاخت کی فکر کا توسیعہ بلکہ چربہ محسوس ہوتا ہے، جس کا حوالہ

وہ خود دیتے نظر آتے ہیں۔ ۳۴ے

درج بالا سطور میں علم کلام کی تجدید و تشکیل کی ضرورت اور خدّ و خال پر ایک حد تک تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے۔ آئندہ سطور میں ہم اس حوالے سے چند مزید اہم نکات کی طرف اصحاب فکر کی توجہ مبذول کرنا چاہیں گے۔

موضوعات کی تقسیم و تحدید

علم کلام اور اس کے موضوعات و مشتملات کے بارے میں اہل علم کے بعض طبقات کے درمیان ایک نوع کے فکری انتشار اور بے ربطی کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ اس کی ایک اہم وجہ علم کلام کی اس کے مخاطبین کے لحاظ سے ضرورت و نوعیت میں پائے جانے والے فرق و اختلاف کو نظر انداز کر دینا ہے۔ اسی بنا پر علم کلام اور جدید علم کلام کے حوالے سے اصحاب علم کے مختلف النوع رویّے سامنے آتے رہتے ہیں۔ بعض لوگ سرے سے علم کلام کی ضرورت کے ہی منکر ہیں تو بعض دوسرے لوگ جدید علم کلام کے۔ مثلاً مولانا وحید الدین خاں، جنھوں نے جدید علم کلام کی تشکیل پر قابل قدر کام کیا ہے، لکھتے ہیں:

> ''علم کلام حقیقتاً قرآنی عقلیات کو مرتب کرنے کا نام تھا، مگر عباسی دور کے متکلمین نے اس کو انسان کی وضع کردہ فلسفیانہ عقلیات پر ڈھالنے کے ہم معنیٰ سمجھ لیا۔ یہی وہ غلطی ہے جس نے علم کلام میں قدیم و جدید کے تصوّرات پیدا کیے، کیوں کہ فلسفیانہ عقلیات قیاسی ہونے کی وجہ سے تغیر پذیر تھی، جب کہ قرآنی یا کائناتی عقلیات میں تغیر و تبدل کا کوئی سوال نہیں۔ قرانی علم کلام کی بنیاد زمین و آسمان کے ان قوانین پر ہے جو اٹل ہیں، جن میں کبھی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اس لیے قرآنی علم کلام بھی اٹل ہے، اس میں تبدیلی کا کوئی سوال نہیں۔'' ۳۵ے

اس اقتباس میں مولانا نے جس قرآنی یا کائناتی عقلیات کو علم کلام سے موسوم کیا ہے وہ یقیناً علم کلام کے دائرے میں آتا ہے، لیکن وہ علم کلام کی ایک قسم تو ہو سکتی

ہے، مکمل علم کلام نہیں۔ اس لیے راقم الحروف کے خیال میں جدید علم کلام کی تشکیل کے باب میں مخاطبین کے مختلف طبقات کے لحاظ سے کم از کم تین طرح کے علم کلام کی ضرورت ہے، بہ الفاظ دیگر علم کلام کو تین زمروں میں تقسیم کیا جانا چاہیے:

☆ پہلی قسم کا علم کلام وہ ہے جو فطرت اور عقل عام کی روشنی میں بغیر کسی قیل وقال کے مجموعہ ٔ دین اور اس کے عقائد و عبادات اور نظامِ اخلاق و قانون کے تعارف وترجمانی پر مشتمل ہو۔ فطرتاً سادہ اور نظریاتی بھول بھلیّوں سے آزاد اذہان کے لیے علم کلام کی یہ قسم اپنے اندر کافی کشش اور تاثیر رکھتی ہے۔ ہند و پاک کے اسلامی مفکرین میں مولانا سید ابوالاعلی مودودی کی دینی تعبیرات وتشریحات کو اس کی ایک عمدہ مثال کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ بدیع الزماں سعید نورسی کا م بھی مجموعی طور پر اس کی اچھی مثال فراہم کرتا ہے، جس نے ترکی میں لادینی فکر کی مزاحمت میں اہم کردار ادا کیا۔ تاہم یہ ایک نمونہ ہے، حتمی کام نہیں ہے۔ ہر دور میں اس کی ضرورت ہوگی کہ لسان عصر میں فطری استدلال کے ذریعے دین کی تعبیر وترجمانی کا فریضہ انجام دیا جاتا رہے۔ تاثیر ونتائج کے لحاظ سے اس کی افادیت کسی بھی شک وشبہے سے بالاتر ہے۔

☆ دوسری طرح کا علم کلام مذہب مخالف نظریات کی خارزار وادیوں میں الجھے جدید عقلیت پسندانہ رجحانات سے متاثر اذہان کے لیے ہے۔ غزالی نے اسی گروہ کو سامنے رکھ کر ’احیاء العلوم‘ میں لکھا ہے:

> كان الخوض فيه بالكلّية من البدع ولكن تغير الآن حكمه، اذ حدثت البدعة الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة ونبغت جماعة لفّقوا لها شبهاً ورتّبوا فيها كلاماً مؤلفا، فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونا فيه بل صار من فروض الكفايات۔[36]
>
> ’’اس میں غور وغوض کرنا کلیتاً از قبیل بدعت تھا، لیکن اب اس کا حکم تبدیل ہو گیا ہے۔ اس لیے کہ اب ایسی بدعت پیدا ہو گئی ہے جو قرآن وسنت کے مطلوبات سے رخ کو پھیرنے والی ہے اور ایک ایسی جماعت ظہور میں

آ گئی ہے جس نے اس بدعت کے حق میں شبہات وارد کیے اور مضامین ترتیب دیے ہیں، اس لیے وہ چیز جو پہلے ممنوع تھی، ضرورت کی بنا پر اب اس کی اجازت ہے، بلکہ اب وہ فرض کفایہ میں داخل ہے۔''

'فیصل التفرقۃ' میں انہوں نے لکھا ہے کہ دو شخصوں کے لیے علم کلام کی وادی میں قدم رکھنا جائز ہے: ایک وہ شخص جس کو دین کے تعلق سے شبہات پیدا ہو گئے ہوں۔ دوسرے وہ شخص جو کمالِ عقل اور رسوخ فی الدین سے متّصف ہو اور وہ یہ چاہتا ہو کہ اس فن کو اس لیے حاصل کرے تاکہ وہ اس کے ذریعے دین میں شکوک و شبہات کے مریضوں کا علاج کر سکے۔ (رجل وقعت له شبهة وشخص كامل العقل وراسخ القدم فى الدين يريد أن يتعلّم هذه الصنعة ليداوى بها مريضاً) اس مقصد کے لیے علم کلام میں فکر آزمائی کرنے کو وہ فرض کفایہ تصور کرتے ہیں جو بسا اوقات فرض عین کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ (وقد يصبح واجباً عينياً) ۳۷ علم کلام کی یہی وہ قسم ہے جو اپنے اندر اصل تحدیات رکھتی ہے اور فی زمانہ جدید علم کلام کا اطلاق اصلاً اسی پر ہوتا ہے۔ ظروف زمان و مکان کی تبدیلی اور انسانی علوم و معارف میں ترقیات کی بنیاد پر علم کلام کی اس قسم کی بنائے استدلال اور خدّ و خال میں تبدیلی پیدا ہوتی رہتی ہے، لیکن جیسا کہ اقبال کا خیال ہے، ہر نسل کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس تعلق سے اپنے حصے کی ذمہ داری ادا کرتی رہے اور اپنے کام کو حتمی تصور نہ کرے۔ ۳۸

☆ تیسری نوع علم کلام کی وہ ہے جس کا تعلق اسلامی فرقوں کے مبتدعانہ اور گم راہ کن نظریات کے رد سے ہے۔ اس وقت علم کلام کا جو سرمایہ پایا جاتا ہے اس میں علم کلام کی یہ تینوں قسمیں باہم مخلوط ہو کر رہ گئی ہیں۔ جدید علم کلام کی تشکیل کا ایک پہلو یہ ہونا چاہیے کہ ان تینوں کو ایک دوسرے سے الگ کیا جائے۔ اس تیسری نوع کے علم کلام کا اصل تعلق علم العقائد سے ہے، چنانچہ مثال کے طور پر 'العقیدۃ الطحاویۃ' اور اس کی ابن ابی العز کی شرح میں اس کے مشتملات پر مبسوط بحثیں موجود ہیں۔ ایک شخص مثلاً شرح عقائد میں مسح علی الخفین اور نبیذ تمر کے حرام ہونے کی بحث کو دیکھ کر حیران ہو جاتا ہے کہ ان فقہی مباحث کا علم کلام کی بحثوں سے کیا تعلق؟ لیکن جس زمانی سیاق میں یہ کتابیں لکھی گئی تھیں ان کو پیش نظر رکھا

جائے تو حیرت واستعجاب باقی نہیں رہتا۔ اسلامی تاریخ کے دورِ عروج میں اسلامی فرقوں کی کثرت اور اسلامی فکر پر پڑنے والے اس کے گہرے منفی اثرات کے پیش نظر علم کلام کے بنیادی لٹریچر میں اسے بنیادی ضرورت تصور کرتے ہوئے اہلِ سنت کے عقائد ونظریات کو اس میں شامل کرنا ضروری تصور کیا گیا لیکن اس میں مبالغہ یہ کیا گیا کہ اہل سنت والجماعت کے مجموعی اور متفق علیہ عقائد کے ساتھ ان کے مسلکی (حنفی/ ماتریدی ،شافعی/ اشعری) نظریات کو بھی اس کا حصہ بنا دیا گیا۔اب ضرورت ہے کہ ان ذیلی ابحاث کو ان کتب سے خارج کرکے ان کے متعلقہ (فقہ وعقیدہ) مقامات کی طرف لوٹا یا جائے۔

ایک اور لحاظ سے علم کلام کے موضوعات کی تنقیح ضروری ہے۔علم کلام کے بنیادی مخاطبین مسلمان ہیں، جن کے سوالات وشبہات کو پیش نظر رکھتے ہوئے علم کلام کا فریضہ ہے کہ وہ ان کو عقلی طور پر مطمئن کرنے کی کوشش کرے۔علم کلام کے مقابلے میں فلسفہ اور فلسفۂ دین (Philosophy of Religion) کا مخاطب کوئی مخصوص ملت یا فرقہ نہیں ہے۔ اس لیے یہ دونوں مضامین علم کلام کے مقدمے یا مدخل کی حیثیت رکھتے ہیں۔قدیم علم کلام میں فلسفے کی آمیزش اس طرح کی گئی کہ فلسفے اور کلام میں تمیز مشکل ہوگئی۔اس کی تغلیط وتصحیح کے دونوں طرح کے مواقف کے بارے میں تائیدی دلائل موجود ہیں۔ تاہم مختلف پہلوؤں سے دیکھا جائے تو علم کلام اسلامی کا جلد یا بدیر فلسفے کے قالب میں خود کو ڈھال لینا ناگزیر تھا کہ عہد موجود کا عقلی پیمانہ وہی تھا۔اب موجودہ عہد میں یہ جگہ جدید مغربی فلسفے اور تجرباتی سائنس نے لے لی ہے۔ لہٰذا جدید فلسفہ وسائنس اور فلسفۂ دین کو جدید علم کلام کے مقدمے کے طور پر علم کلام کا جز بنانے کی ضرورت ہے۔ علاوہ بریں کچھ اہم مضامین وہ ہیں جو جدید علم کلام کے ضمیمے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ان مضامین میں جدیدیت کے پیدا کردہ اہم مباحث اور اس کے ردّعمل میں سامنے آنے والے افکار ونظریات (مابعد جدیدیت وغیرہ) کی بحثیں شامل ہیں۔

لادینی کلامی رجحانات پر تنقید

جدید علم کلام کا ایک پہلو بجائے خود مادّیت پسندانہ فلسفوں کی بنیاد پر حالیہ دہائیوں میں تشکیل پانے والے 'جدید علم کلام' کی تنقید و تنقیح ہے۔جدید علم کلام کی تشکیل کی تحریک برصغیر ہند سے شروع ہوئی لیکن بیسویں صدی میں اس کو پروان چڑھانے والوں میں بیش تر مفکرین و متکلمین ایران ،عراق، مصر، الجزائر اور مراکش وغیرہ سے تعلق رکھتے ہیں، جیسے عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، مجتہد شبستری، حسن یوسفیان(ایران)، عبد الجبار الرفاعی(عراق)، حسن حنفی، نصر حامد ابوزید(مصر) عابد الجابری(مراکش) محمد ارکون (الجزائر) وغیرہ۔ یہ رجحان مغربی جدیدیت کے افق سے طلوع ہوا ہے، اس لیے اس کی بنیاد مغرب کی مادیت پسند فلسفیانہ فکر پر ہے۔اس کے اصول ومناہج اور مشتملات اسی سے ماخوذ ومستنبط ہیں۔اس رجحان کے دو پہلو خصوصیت کے ساتھ تنقید و تنقیح کے متقاضی ہیں:

☆ کائنات کا انسان مرکزی تصور(Anthropocentric)

☆وحی کی فلسفیانہ تاویل(Hermeneutical interpretation of Revelation)

انسان مرکزی تصور کائنات (Anthropocentric worldview) مادیت پسندانہ فلسفے کے غلبے کے نتیجے میں الٰہ مرکزی تصور کائنات(Theocentric worldview) کے مقابلے میں وجود میں آیا۔اس فلسفے میں انسان کی ذات وخواہشات اور جذبات و میلانات کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ اس تصور کے تحت دین انسان کا تابع ہے نہ کہ انسان دین کا۔اس طرح یہ رجحان دین کی انسان کاری (Humanization of religion) کے تصوّر پر قائم ہے اور اسی کو جدید علم کلام کی اساس کے طور پر برتنے کا قائل ہے۔[۳۹] یہ حقیقت کے مطلق ہونے کا منکر ہے اور اسے اضافی تصور کرتا ہے،یعنی مذہبی واخلاقی تصورات فرد یا گروہ کے اپنے زاویۂ فکر منحصر ہیں نہ کہ وہ حقیقتاً خارج میں متعین طور پر پائے جاتے ہیں۔

دوسرا پہلو وحی کی تفسیر سے تعلق رکھتا ہے۔نصوص کی تفسیر وتاویل کا فلسفیانہ تصور

وحی کی قدسیت و ماورائیت سے قطع نظر کرتے ہوئے ایک عام ادبی نص کی حیثیت سے اس کی تفسیر و تفہیم کے اصول پر مبنی ہے۔جدید علم کلام اور اسلامی فکر کی تشکیل وتعبیر کے موضوع پر لکھنے والے اصحاب علم کی ایک بڑی تعداد اسی کی تائید وحمایت کرتی ہے اور مختلف ادبی تھیوریوں: تشکیل، ردتشکیل اور ساختیات کے ذریعے وحی کے معنی کی تدوین جدید پر زور دیتی ہے۔جدید علم کے حوالے سے اس نوع کے ترتیب پانے والے نظریات کی تردید ضروری ہے۔اسی طرح جدید علم کلام کی تشکیل کے باب میں اس پہلو کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ کون سے موضوعات اسلامی کلام کے دائرے میں آتے ہیں اور کون سے موضوعات کا تعلق فلسفۂ دین سے ہے۔ اس تعلق سے ایک فکری پراگندگی کی کیفیت پائی جاتی ہے۔کلام اور فلسفۂ دین میں ایک بنیادی فرق موجود ہے۔ کلام اپنے کچھ طے شدہ مسلّمات وحقائق رکھتا ہے اور اس کے خدّ وخال انھی مسلّمات کی بنیاد پر طے پاتے ہیں۔کلام میں اس کی بحثیں ان مسلّمات کی عقلی تائید کے لیے ہوتی ہیں نہ کہ ان کے اثبات کے لیے۔ یہ بحث کرنا جدید علم کلام کا کام نہیں ہے کہ حقیقت اضافی ہے یا مطلق؟ انسان کسی مقصد کے تحت پیدا کیا گیا ہے یا کوئی مقصد پیش نظر نہیں ہے؟ اللہ اس کائنات سے فعال تعلق رکھتا ہے یا نہیں؟ جس طرح اس کو جدید علم کلام کا موضوع بنانے کی کوشش کی گئی وہ درست نہیں ہے۔[۴۰]

ان سوالات سے علم کلام اعتنا تو ضرور کرسکتا ہے لیکن اس کا مقصد مختلف ہے۔ جدید علم کلام کے سیکولر رجحان رکھنے والے اصحابِ علم ان تمام موضوعات کو جدید علم کلام کا حصّہ تصور کرتے ہوئے اصلاً اسی پر ارتکاز کرتے ہیں۔یہ رجحان اسلامی روایت کے ساتھ مکمل انقطاع پر مبنی ہے۔حسن حنفی، سروش اور شبستری کے یہاں خاص طور پر یہ رجحان اپنی انتہا پر پہنچ گیا ہے۔[۴۱]

یہ رجحان اس رجحان کے مترادف ہے جو مشّائی اور نو افلاطونی فلسفے کے زیر اثر مسلم فلسفیوں کے ذریعے وجود پذیر ہوا۔جس طرح طبقۂ فلاسفہ کے اثرات پوری اسلامی فکر پر مرتب ہوئے اسی طرح اس سیکولر جدیدیت پسند مفکرین کا طبقہ دوسرے طبقات

کے مقابلے میں اسلام کی کلامی فکر پر زیادہ اثر انداز ہو رہا ہے۔ اسی لیے جدید علم کلام کے ضمیمے میں اس طبقے کی کلامی فکر کے تجزیے اور تردید کو شامل کیا جانا چاہیے۔ خاص طور پر اس کے منہج واسلوب کی تنقید ضروری ہے، ورنہ بجا طور پر اسلامی فکر کے لیے اس خطرے کا اندیشہ ہے، جس کا اظہار یونانی فلسفے کے مسیحیت پر اثرات کے حوالے سے مشہور جرمن فلسفی ہابر ماس نے ان الفاظ میں کیا ہے:

> The Hellenization of Christianity-theology as the scientization of the redemptive mission always displayed a tendency to water down the essence of the Christian message. (42)
>
> ''مسیحیت کو یونانی سانچے میں ڈھالنے، یعنی نجات کے تصور پر مبنی مذہبی نظریے کو سائنسی بنیادوں پر پیش کرنے کے عمل نے ہمیشہ اس رجحان کا اظہار کیا کہ مسیحی پیغام کی اصل روح پر پانی پھیر دیا جائے۔''

خلاصۂ بحث

علم کلام کی تشکیل جدید ایک متواتر عمل ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی ایسا کلامی ڈھانچہ مرتب کر دیا جائے جو تمام زمانوں کے لیے کارآمد ہو۔ اس لحاظ سے علم کلام میں جدید وقدیم کا فرق اضافی ہو جاتا ہے۔ ہمارا فریضہ یہ ہے کہ ہم اپنے عہد کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے علم کلام کے خدّوخال مرتب کرنے کی کوشش کریں۔ آنے والی نسلوں کی اپنی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس میں حذف واضافہ کے ساتھ اپنے دور کے عقلی تقاضوں کے مطابق اس کو مرتب کریں۔ ہماری اس باب میں سعی وکاوش خامیوں اور کمزوریوں سے مبرا نہیں ہے، لیکن جیسا کہ اقبال نے کہا تھا، فلسفیانہ فکر میں قطعیت نہیں ہوتی، یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنے حصے کی ذمہ داریوں سے سبک دوشی پر توجہ مرکوز رکھیں۔ ۴۳ علم کلام کی تشکیل جدید بھی ایک اجتہادی عمل ہے۔ اس میں خطا کا امکان موجود ہے، جس کے مظاہر اس قبیل کی کوششوں میں نظر آتے ہیں۔ اس وقت اسلامی فکر کو الحاد جدید کا جو چیلنج درپیش ہے، اس کے مداوا کی ایک صورت یقینی طور پر علم کلام کی تشکیل

جدید ہے۔ برصغیر کے مدارس میں جو علم کلام زیر تدریس ہے، اس کی دھار کند ہو چکی ہے۔ اب نئی اسلامی نسل کو جدید علم کلام کی شکل میں نئے اسلحہ کی ضرورت ہے تاکہ وہ معاصر فکری محاذوں پر اسلام کے دفاع کا فریضہ انجام دے سکے۔

حواشی وتعلیقات

۱۔ ابوحامد الغزالی، المستصفیٰ من علم الأصول، (تحقیق،الدکتور محمد سلیمان الاشقر) بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۲۰۱۵ء، غزالی لکھتے ہیں: 'علم کلام تمام علوم میں افضل ہے۔ اس لیے کہ وہ احکام شرعیہ کی اساس اور علوم دینیہ کی بنیاد ہے۔ (هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية۔ ج ا،ص ۳۸) سعد الدین التفتازانی، شرح العقائد النسفیة مع تعلیقه القلائد الذهبیة لمحمد رضوان الفلاموی القاسمی، دیوبند: مکتبہ الاتحاد، ۲۰۱۵ء، ص ۲۳۔۲۴

۲۔ شاہ ولی اللہ دہلوی : حجۃ اللہ البالغۃ،تحقیق وتعلیق: سعید احمد البالن بوری، دیوبند: مکتبہ حجاز، ۲۰۱۰، ج ا،ص ۴۰

۳۔ سید شفقت رضوی (مرتب)، مکاتیب سر محمد اقبال بہ نام سید سلیمان ندوی، کراچی: ادارۂ تحقیقات وافکار وتحریکات ملی، ۱۹۹۲ء، ص ۵۷

۴۔ قاری محمد طیب، کلماتِ طیب، مشمولہ 'فکر اسلامی کی تشکیل جدید'، (مرتبہ، ضیاء الحسن فاروقی ومشیر الحق،) لاہور: مکتبہ رحمانیہ، سن ندارد، ص ۴۳

۵۔ عبد الجبار الرفاعی، (مرتب) علم الکلام الجدید: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدین، بغداد: مرکز دراسات فلسفة الدین، ۲۰۱۶ء، ص ۶۳۴

۶۔ مولانا وحید الدین خاں، تجدید دین، دہلی: مکتبہ الرسالہ، ۲۰۰۳، ص ۶۲۔ مولانا وحید الدین کی کلامی فکر پر تنقید وتجزیے کے لیے دیکھیے، راقم الحروف کی کتاب 'برصغیر ہند میں جدید علم کلام: افکار ومناہج کا تجزیاتی مطالعہ'، ص ۱۸۰۔۱۹۰

۷۔ یونانی فلسفے کی بہت سی کلیات ونظریات کو اگرچہ جدید فلسفہ سائنس میں کئی پہلوؤں سے مسترد کر دیا گیا ہے، تاہم بہت سے تصورات کی موجودہ سیاق میں اہمیت اور رسوخ آج بھی برقرار ہے۔ اس نے کائنات، وجود، علم اور حقیقت جیسے بنیادی سوالات اٹھائے جنہیں آج بھی فلسفے میں سابقہ اہمیت حاصل ہے۔ جدید فلسفہ مختلف پہلوؤں سے دراصل قدیم یونانی فلسفے کا ہی امتداد اور توسیعہ

ہے۔اس لیے بہ حیثیت مجموعی اس کی اہمیت ومعنویت پر ہنوز کوئی سوال قائم نہیں کیا جاسکتا۔

۸۔ 'فیما یعمّ الأجسام' قدیم فلسفے، خصوصاً ارسطو کی طبیعیات کے نظام میں وہ بنیادی علم ہے جو جسمانی اشیاء (bodies) کے عمومی اصولوں کا مطالعہ کرتا ہے۔ اس میں مادی کائنات کے بنیادی اجزاء اوران کے عمومی خواص پر غور کیا جاتا ہے۔

۹۔ ابوحامد الغزالی ،فیصل التفرقة فیما بین الاسلام والزندقة ، مشمولہ 'مجموعة رسائل الامام الغزالی (تحشیہ وتقدیم، احمد شمس الدین) بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۸ء، ص ۲۴۰

۱۰۔ قدیم علمِ کلام میں 'امور عامہ' ان بنیادی اور عام اصول وکلیات کو کہا جاتا ہے جو وجود، عدم، حادث اور قدیم جیسے اہم تصورات پر مبنی ہیں۔ امور عامہ کی بحث کا مقصد یہ ہے کہ ان اصولوں کو سمجھ کر علم کلام کے مختلف موضوعات مثلاً: توحید، صفات باری، اور مابعد الطبیعاتی سوالات کا تجزیہ کیا جاسکے۔

۱۱۔ اقبال نے اپنی نظم 'ابلیس کی مجلس شوریٰ' میں اس طرح کی کلامی بحثوں کو ابلیس کی زبان میں شدید تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے یہ شعر لکھا ہے:

طبعِ مشرق کے لیے موزُوں یہی افیون تھی
ورنہ 'قوّالی' سے کچھ کم تر نہیں علمِ کلام

۱۲۔ محمد عبدہ ، مفتی ،رسالة التوحید(مشمولة الأعمال الکاملة،مرتبہ الدکتور محمد عمارہ) قاہرہ: درالشروق، ۱۹۹۳، ج ۲،ص ۳۹۶۔۳۹۷۔راقم الحروف کے قلم سے اس کا اردو ترجمہ گلوبل میڈیا پبلی کیشنز، نئی دہلی (۲۰۱۷ء) کی طرف سے شائع ہوا ہے۔

۱۳۔ عبد الرحمن بدوی،من تاریخ الالحاد فی الاسلام۔ بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات والنشر ،۱۹۸۰ء،ص ۵۔مصنف کے بہ قول ابوبکر رازی، ابن الراوندی جیسے لوگوں نے توحید کے بجائے اصلاً نبوت کی ضرورت سے انکار کیا، یا اسے مشکوک کرنے کی کوشش کی۔ زنادقہ کا اصل زور اسی پر تھا،تاکہ اس فکری بنیاد کو ڈھا دیا جائے جو عربی/اسلامی روایت میں جوہری حیثیت رکھتی ہے۔مصنف کا یہ نکتہ قابل غور ہے۔

14- Dr. Mohammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Landon Oxford University Press, 1934,P,p.29

۱۵۔ مثلاً اخلاقی دلیل (Moral argument) جس کے مطابق، اگر انسانی اخلاقیات کا کوئی مطلق معیار ہے تو یہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک برتر ہستی ہو، جو ان اخلاقی اصولوں کی بنیاد فراہم کرنے والی ہو، یا دلیل شعور (Argument from consciousness) جس کا ماحصل یہ ہے کہ

انسانی شعور کس طرح وجود میں آیا؟ اس کی وضاحت مادیت پسندانہ اصولوں سے ممکن نہیں۔ اسی طرح دلیل برائے معنیٰ ومقصد (Argument from meaning and purpose) بھی ایک اہم دلیل ہے اور شاید الحادی رجحانات کے فروغ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کے مطابق اگر خدا موجود نہ ہو تو کائنات اور انسانی زندگی بے معنیٰ اور مقصد سے خالی ہو کر رہ جائے گی۔ مابعد جدید عہد میں اس دلیل کی اہمیت بہت زیادہ بڑھ گئی ہے۔

۱۶۔ سعد الدین تفتازانی، شرح العقائد النسفیۃ مع تعلیقہ القلائد الذھبیۃ، حوالہ سابق، ص ۲۰۷

۱۷۔ شبلی نعمانی، الکلام، اعظم گڑھ، دار المصنّفین، ۲۰۲۲ء، ص ۹۶۔۱۰۱

۱۸۔ اعادۂ معدوم: فلاسفۂ یونان کی اکثریت کا خیال تھا کہ موت کے بعد انسانی جسم اپنے تمام اجزا وعناصر کے ساتھ بکھر کر معدوم ہوجاتا ہے اور اس طرح ان کا اعادہ ممکن نہیں رہتا۔ کیوں کہ انسان کی قوتِ عاقلہ اس کے مزاج کے تابع ہے اور جب مزاج اپنی حالت پر باقی نہ رہے تو قوت عاقلہ بھی معدوم ہوجاتی ہے۔ اس طرح گویا روح ختم ہونے کے بعد زندہ نہیں ہوسکتی۔ السید الشریف الجرجانی، شرح المواقف لعضد الدین الایجی، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۸ء، (ج ۸، ص ۳۲۱۔۳۲۷

۱۹۔ جزو لایتجزیٰ: متکلمین کے مطابق کائنات کی بنیاد ناقابل تقسیم ذرات پر ہے، جنہیں 'جوہر فرد' یا 'جزو لایتجزیٰ' کہا جاتا ہے۔ یہ ذرّات مزید تقسیم نہیں کیے جا سکتے اور یہ کائنات کی ہر چیز کی بنیاد ہیں۔ انہوں نے یہ نظریہ اس تصور کو فروغ دینے کے لیے پیش کیا کہ کائنات میں ہر شے براہ راست اللہ کی تخلیق ہے اور اس کی قدرت کے بغیر کوئی شے قائم نہیں۔ متکلمین نے فلاسفہ کے ہیولیٰ کے تصور کو قبول نہیں کیا، کیوں کہ اس میں مادہ بذات خود قائم رہتا ہے، جس سے کائنات کی تخلیق میں اللہ کی مکمل قدرت کا تصور کم زور پڑ جاتا ہے۔

20- Yuval Noah Harari, The Sapiens: A Brief History of Humankind, London: Vintage,2011,p.241-242

۲۱۔ عبد الجبار الرفاعی، مقدمۃ فی علم الکلام الجدید، بیروت: دار التنویر للطباعۃ والنشر، ۲۰۲۱ء، ص ۲۹

22- The Reconstruction,p.122

۲۳۔ سرسید اور ڈاکٹر فضل الرحمن دونوں کے یہاں معمولی فرق کے ساتھ یہ تصور پایا جاتا ہے کہ وحی کے مکمل معنوں میں خدا کا کلام ہونے کے باوجود کسی خارجی واسطہ اور ذریعہ کے بغیر اس کی تشکیل یا تنزیل خود پیغمبر کے اندرون ذات میں ہوئی ہے۔ دیکھیے: سرسید احمد خاں، تحریر فی اصول التفسیر،

پٹنہ: خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، ۱۹۹۵ء، ص ۳۲۔ ڈاکٹر فضل الرحمن،

Islam: Chicago: The University of Chicago Press,2002, p.31-33

۲۴۔ اس کے لیے دیکھیے خاص طور پر کتاب کا 'خاتمۂ بحث'، ص ۲۴۰-۲۴۶

۲۵۔ شبلی نعمانی، خطباتِ شبلی، اعظم گڑھ: دار المصنّفین، ۱۹۹۵ء، ص ۲۶

26- Nidhal Guessoum, Kalam's Necessary Engagement with Modern Science, Monograph, Kalam, Research & Media, Dubai, 2011in Seyyed Hossein Nasr, 'The Question of Cosmogenesis — The Cosmos as a Subject of Scientific Study', Islam & Science, vol.4, Summer 2006, p.43.

۲۷۔ سرسید احمد خاں، مکمل مجموعہ لکچرز و اسپیچز، سرسید اکیڈمی علی گڑھ ۲۰۱۰ء، ص ۲۹۴-۲۹۵

۲۸۔ الکلام، ص ۲۵-۲۶

۲۹۔ شبلی نعمانی، علم الکلام، اعظم گڑھ، دار المصنّفین، ۱۹۹۳ء، ص ۹۸

۳۰۔ الکلام، دیکھیے ص ۱۵۶-۱۷۱

۳۱۔ ابو حامد الغزالی، قانون التاویل، مشمولہ 'مجموعۃ رسائل الامام الغزالی (تحشیہ وتقدیم، احمد شمس الدین) بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۸۸ء، ص ۵۸۱

۳۲۔ یہ دونوں غزالی کی کتابیں ہیں، جو اسلامی علمیات سے بحث کرتی ہیں۔

33- Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, Chicago: University of Chicago,1982, p,132-133

34- Islam,p.46-49

۳۵۔ مولانا وحید الدین خاں، تجدید دین دہلی: مکتبہ الرسالہ، ۲۰۰۳ء، ص ۶۴-۶۵

۳۶۔ ابو حامد محمد الغزالی، احیاء علوم الدین، القاھرۃ، دار الحدیث، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۳۶

۳۷۔ فیصل التفرقہ، ص ۲۵۱

38- The Reconstruction, Preface-vi

۳۹۔ الرفاعی، علم الکلام الجدید، ص ۴۶۲

۴۰۔ دیکھیے، نضال قسوم، حوالۂ سابق۔ اس میں اس نوع کے موضوعات کو کلامی مباحث کے تحت زیر بحث لانے کی کوشش کی گئی ہے۔ مصنف کا ذہن سائنسی حتمیت (Scientism) اور کائنات میں اللہ کی عدم مداخلت کے نظریے (Deism) پر مبنی ہے۔ چنانچہ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ کائنات سے

اللہ کے تعلق کی نوعیت محض روحانی ہے، ص ۵۔

۴۱۔ محمد مجتہد شبستری، تأملات فی قرأة الإنسانية للدين، دیکھیے خاص طور پر تیسرا باب، کیفیۃ القرأۃ الانسانیۃ للدین، ص ۵۳۔۸۷، عبد الکریم سروش کی الصراطات المستقیمۃ اور حسن حنفی کی التراث والتجدید کے مختلف ابواب۔

42- Jurgen Habermas: Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity: Massachusetts: The MIT Press, 2003, p.154

43- The Reconstruction, Preface-vi

ایک ضروری اعلان

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی کے زرتعاون میں اضافہ

گزشتہ کئی برسوں سے پرنٹنگ اور کاغذ کے مصارف بڑھ جانے کے باوجود مجلہ کے زرتعاون میں کوئی اضافہ نہیں کیا گیا۔ اب محکمۂ ڈاک نے بک پوسٹ کی سروس بند کردی ہے، جس کی وجہ سے اب مجلہ صرف بذریعۂ پارسل ہی بھیجا جاسکتا ہے اور اس پر چالیس روپے سے زیادہ کا صرفہ آتا ہے۔اس لیے زرتعاون میں اضافہ ناگزیر ہوگیا ہے۔ امید ہے، تحقیقات کے باذوق قارئین اسے خوش دلی سے قبول کریں گے اور ان کا قیمتی تعاون حسب سابق حاصل رہے گا۔ یہ بات کہنے میں حرج نہیں کہ یہ علمی و تحقیقی مجلہ صرف لاگت پر فراہم کیا جاتا ہے۔

اس شمارے سے حسب ذیل زرتعاون طے کیا گیا ہے:

زرتعاون فی شمارہ: ۱۰۰/روپے سالانہ: ۴۰۰/روپے

[بذریعہ رجسٹرڈ پارسل بھیجنے کے لیے ۱۰۰/روپے مزید شامل کریں۔]

بیرون ملک سالانہ (انفرادی) ۱۵۰۰/روپے ادارے: ۲۰۰۰/روپے

خصوصی رعایت: چار سال کا زرتعاون جمع کرنے پر پانچ سال کے لیے اجرا

ایجنسی مالکان کے لیے کمیشن: ۵ سے ۲۰ کاپیوں پر ۲۵ فی صد

۲۰ سے زائد کاپیوں پر ۳۰/فی صد

فقہیات

خطبۂ جمعہ کی زبان: تحقیق وتنقیح

—————— مولانا سالم فاروق ندوی

اسلام میں جمعہ کی بڑی اہمیت ہے۔ قرآن کریم میں صراحت کے ساتھ اس کے احکام بیان کیے گئے ہیں۔ کتبِ احادیث میں بھی جمعہ کے متعلق متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں۔ اللہ کے نبی ﷺ نے اس دن کو سید الایام سے تعبیر کیا ہے، ایک حدیث میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا: ''بہترین دن جس میں سورج طلوع ہوا، جمعہ کا دن ہے۔''[۱] ایک اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اِسے مسلمانوں کے لیے عید کا دن بنایا ہے۔[۲] اس کی فرضیت سے متعلق صراحتاً احادیث وارد ہوئی ہیں۔ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ رسول ﷺ نے ایک خطبے میں فرمایا:

> **وأعلموا أن الله قد افترض عليكم الجمعة في مقامي هذا، في يومي هذا، في شهري هذا، من عامي هذا، إلى يوم القيامة، فمن تركها في حياتي أو بعدي وله إمام عادل أو جائر، استخفافا بها أو جحوداً لها، فلا جمع الله له شمله، ولا بارك له في أمره، ألا ولا صلاة له، ولا زكاة له، ولا حج له، ولا صوم له، ولا برّ له، حتى يتوب، فمن تاب تاب الله عليه[۳]**

> ''جان لو کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر جمعہ اس مقام، اس دن اور اس مہینہ میں فرض کیا ہے اور اس سال سے تا قیامت فرض ہے، لہٰذا جس نے جمعہ کو میری زندگی میں یا میرے بعد حقیر ومعمولی جان کر یا اس کا انکار کر کے چھوڑ دیا، حالاں کہ امام موجود ہو خواہ وہ عادل ہو یا ظالم، تو اللہ تعالیٰ اس کے اتحاد کو پارہ پارہ کر دے اور اس کے کام میں برکت نہ دے۔ سن لو! اس کی نماز، زکوٰۃ، حج، روزہ اور کوئی بھی نیکی قبول نہ ہوگی، یہاں تک کہ

وہ توبہ کرے۔لہٰذا جس نے توبہ کی اللہ اس کی توبہ قبول فرمائے گا۔‘‘

جمعہ کا دن مسلمانوں کے خصوصی اجتماع کا دن ہے، جس میں بغیر کسی تشکیل کے لوگوں کا ایک بڑا مجمع اکھٹا ہوکر نماز جمعہ ادا کرتا ہے۔ مسلمانوں کے پاس جمعہ وعیدین کے علاوہ کوئی ایسا موقع نہیں جس دن اتنی بڑی تعداد میں ہر قسم اور مزاج کے لوگ اکھٹا ہوتے ہیں۔

خطبۂ جمعہ کی اہمیت

نمازِ جمعہ سے قبل خطبۂ جمعہ دیا جاتا ہے، جس میں خطیب کی حیثیت ایک واعظ کی نہیں، بلکہ رہ نما کی ہوتی ہے، جو اپنے گردونواح کے لوگوں کی نگرانی اور ان کی اجتماعی و معاشرتی زندگی کو مفاسد سے پاک رکھنے کی سعی تیار کرتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ عہدِ رسالت و خلافتِ راشدہ میں خطباتِ جمعہ ایک انقلابی سرگرمی کے طور پر پیش کیے جاتے تھے۔

خطبۂ جمعہ کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ خطبہ کی وجہ سے نمازِ جمعہ مختصر کر دی گئی ہے:إنما قصرت الجمعة لأجل الخطبة۔[۴] اذان ثانی کے بعد خطبہ کے سوا دیگر تمام کام ممنوع ہیں، حکم ہے کہ خطبہ پوری توجہ سے سنا جائے۔[۵] دورانِ خطبہ کوئی معمولی سی حرکت یا بات بھی نہ کی جائے، جس سے کسی قسم کا خلل واقع ہو، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص فضول یا لغو حرکت کر رہا ہو تو اسے زبان سے منع بھی نہ کیا جائے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے:

> ’’آدمی جمعہ کے دن غسل کر کے پاک وصاف ہوکر تیل اور گھر میں میسر خوشبو لگا کر نکلے اور مسجد میں لوگوں کی گردنیں پھلانگے بغیر جہاں جگہ ملے وہیں نماز پڑھے۔ پھر جب امام خطبہ شروع کرے تو خاموشی سے سنے تو ایسے شخص کے دوسرے جمعہ تک کے گناہ معاف کردیے جاتے ہیں۔‘‘[۶]

خطبۂ جمعہ کے اہتمام اور سنّت کا تقاضا ہے کہ اس ہفتہ وار اجتماع سے بھر پور فائدہ اٹھایا جائے۔خطبات کو تبرک یا وقت گزاری کے بجائے اصلاح اور پیغام رسانی کا بہترین ذریعہ بنایا جائے۔ نبی ﷺ کی ’تذکیر الناس‘ والی سنّت کو زندہ کیا جائے، جس

کے لیے سب سے پہلا قدم مخاطب کی زبان ہے۔اس تناظر میں یہ بات قابلِ غور ہے کہ خطبۂ جمعہ غیر عربی میں بھی دیا جاسکتا ہے، یا صرف عربی زبان میں پڑھا جائے؟ خطبۂ جمعہ کی زبان کے سلسلے میں فقہائے کرام کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ ایک جماعت کا ماننا ہے کہ خطبہ عربی زبان میں ہی دیا جائے، خواہ مخاطب کسی بھی زبان کے ہوں، جب کہ دوسری جماعت غیر عربی زبان میں خطبہ کی اجازت دیتی ہے۔ یہ بحث اس طور پر بھی اہمیت کی حامل ہے کہ خطبہ دینا ایک شرعی فریضہ ہے اور اس کو سمجھنا ایک بنیادی مقصد ہے۔ یہاں اسی سلسلے میں گفتگو کی جائے گی۔ فقہا کے اختلاف کو ذکر کرنے کے ساتھ شرعی نصوص کی روشنی میں ترجیحی پہلو بیان کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

خطبۂ جمعہ، ذکر یا تذکیر؟

نمازِ جمعہ ۲ ھ میں فرض ہوئی۔ قرآن مجید میں نمازِ جمعہ کے تعلق سے یہ آیت نازل ہوئی:

> یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَیْعَ (الجمعۃ:۹)
>
> ’’اے لوگو جو ایمان لائے ہو! جب پکارا جائے نماز کے لیے جمعہ کے دن تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔‘‘

بنیادی بحث یہ ہے کہ آیتِ مذکورہ میں ’ذکر اللہ‘ سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں فقہا و مفسرین کی دو جماعتیں ہیں:

۱۔ ذکر اللہ سے مراد نماز ہے اور خطبہ اس کے ضمن میں شامل ہے۔ ابن ہمام (م۸۶۱ھ) فرماتے ہیں:

> فالظاهر أن المراد بالذکر الصلوٰة ویجوز کون المراد به الخطبة ؎
>
> ’’یہ واضح ہے کہ ذکر سے مراد نماز ہے، البتہ اس سے خطبہ بھی مراد لیا جا سکتا ہے۔‘‘

امام آلوسی (م ۱۲۷۰ھ) اپنی رائے ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

والمراد بذكر الله الخطبة والصلوٰة وستظهر أن المراد به الصلوٰة ويجوز كون المراد به الخطبة ۸

’’ذکر اللہ سے مراد نماز اور خطبہ دونوں ہے۔ ظاہراً اس سے مراد نماز ہے؛ لیکن خطبہ مراد لینا بھی درست ہے۔‘‘

علامہ شرنبلالی (م ۱۰۶۹ھ) فرماتے ہیں:

الذكر الخطبة أو الصلوٰة فإن كان الصلاة فدلالة فرضية الجمعة ظاهرة، وإن كان المراد الخطبة فكذلك، لأن افتراض السعي إلى الشرط فرع افتراض المشروط ۹

’’ذکر سے مراد نماز یا خطبہ ہے۔ اگر نماز مراد لیں تو اس سے جمعہ کی فرضیت واضح ہوتی ہے اور اگر خطبہ مراد لیں تب بھی اس کی فرضیت واضح ہے، کیوں کہ شرط کی طرف سعی کی فرضیت مشروط کے فرض ہونے کی دلیل ہے۔‘‘

۲۔ اکثر مفسرین نے ذکر سے خطبہ جمعہ مراد لیا ہے، تفسیر الطبری میں ہے:

و أما الذكر الذى أمر الله تبارك وتعالىٰ بالسعى إليه عباده المؤمنين، فإنه موعظة الإمام فى خطبته فيما قيل ۱۰

’’جہاں تک اس ذکر کا تعلق ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنے مومن بندوں کو جس کی طرف چلنے کا حکم دیا ہے، تو اس سے مراد امام کی وہ نصیحت ہے، جو وہ خطبہ میں کرتا ہے۔‘‘

تفسیر بغوی میں سعید بن مسیبؒ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے:

فاسعوا إلى ذكر الله قال هو موعظة الامام ۱۱

’’فاسعوا الیٰ ذکر اللہ سے مراد یہ امام کی نصیحت ہے۔‘‘

علامہ ابوبکر الجصاص (م ۳۷۶ھ) کا قول ہے:

ويدلّ أن المراد بالذكر ههنا هو الخطبة، لأن الخطبة هى التى تلى النداء وقد أمر بالسعى إليه فدلّ على أن المراد الخطبة ۱۲

’’معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ذکر سے مراد خطبہ ہی ہے، اس لیے کہ نداء (اذان) کے بعد پہلے خطبہ ہی ہوتا ہے اور اسی کی طرف تیزی سے

جانے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ ذکر سے مراد خطبہ ہے۔“

خلاصہ یہ ہے کہ فَاسۡعَوۡا إِلیٰ ذِكۡرِ اللہ سے مراد وہ پورا عمل ہے جو نمازِ جمعہ کے لیے شرط ہے۔ جس کی ابتدا خطبہ سے ہوتی ہے اور انتہا نماز پر۔

خطبۂ جمعہ کا وجوب اور مقصد

اس بات پر جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ نمازِ جمعہ خطبہ کے ساتھ ادا کی جائے گی۔ خطبہ کے بغیر نمازِ جمعہ درست نہیں ہوگی، کیوں کہ خطبہ صحتِ نماز کے لیے شرط ہے:

نقل العلامہ ابن الھمام فی فتح القدیر الاجماع علی اشتراط نفس الخطبة [۱۳]

”علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں خطبہ کی شرط پر اجماع نقل کیا ہے۔“

اس حکم کا اصل مرجع قرآن کریم کا اشارہ اور رسول اکرم ﷺ اور صحابہ کرامؓ کا متواتر عمل ہے کہ انھوں نے بغیر خطبہ کے کبھی نماز جمعہ نہیں پڑھی۔ اس کا دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ ان لوگوں کے خطبات محض حمد و ثنا، ذکر و اذکار اور تسبیحات پر مشتمل نہیں ہوتے تھے، بلکہ ان میں وعظ و نصیحت، تبلیغ و تذکیر کے ساتھ حسنِ اخلاق کی تعلیم، معاشرتی زندگی کی صالح تشکیل، دینی و مذہبی، سیاسی و تمدنی رہ نمائی بھی ہوتی تھی۔

نواب صدیق حسن خانؒ (م ۱۳۰۷ھ) خطبۂ جمعہ کے مشمولات اور غرض و غایت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

إعلم أن الخطبة المشروعة هي ما كان يعتاده ﷺ من ترغيب الناس وترهيبهم، فهذا في الحقيقة هو روح الخطبة الذي لأجله شرعت، وأما اشتراط الحمد والصلاة على رسول الله ﷺ أو قراءة شيء من القرآن فجميعه خارج عن معظم المقصود من شرعية الخطبة، وإتفاق مثل ذلک في خطبته ﷺ لا يدلّ على أنه مقصود متحتّم وشرط لازم، ولا يشک منصف أن معظم المقصود هو الوعظ دون ما يقع فيها من الحمد والصلاة عليه ﷺ، وقد كان عرف العرب المستمر أن أحدهم إذا أراد أن يقوم مقاماً، ويقول مقالاً، شرع بالثناء علىٰ الله وعلى رسوله ﷺ، وما أحسن هذا و

أو لاه، ولكن ليس هو المقصود، بل المقصود ما بعده، وإذا تقرّر هذا عرفت أن الوعظ في خطبة الجمعة هو الذي يساق إليه الحديث، فإذا فعله الخطيب فقد فعل الأمر المشروع إلا أنه إذا قدم الثناء علىٰ الله وعلىٰ رسوله ﷺ أو استطرد في وعظه القوارع القرآنية كان أتم وأحسن [۱۴]

''جان لو کہ مشروع خطبہ وہ ہے جو آپؐ حسبِ معمول ارشاد فرماتے، جس میں آپؐ ترغیب وترہیب کرتے۔ پس فی الحقیقت خطبے کی روح یہی ہے، جس کے لیے اسے مشروع کیا گیا ہے۔ جہاں تک خطبے میں اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا بیان کرنا، رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھنا یا قرآن مجید کے کچھ حصے کی تلاوت کرنا ہے تو یہ سب چیزیں مشروعیتِ خطبہ کے معظمِ مقصود سے خارج ہیں۔ اس طرح کی چیزوں کا آپؐ کے خطبے میں پایا جانا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ یہ خطبے کا حتمی مقصود اور شرطِ لازم ہے۔ انصاف پسند شخص کسی شک میں مبتلا نہیں ہوتا کہ خطبے کا سب سے بڑا مقصود وعظ و نصیحت ہے نہ کہ وہ حمد وصلاۃ جو خطبے کی ابتدا میں ہوتے ہیں۔ عربوں کے ہاں یہ معروف طریقہ تھا کہ ان میں سے جب کوئی کسی جگہ کھڑے ہو کر کچھ کہنا چاہتا تو وہ اپنی گفتگو کا آغاز اللہ تعالیٰ کی حمد اور رسول اللہ ﷺ پر درود کے ساتھ کرتا۔ یہ طریقہ کس قدر احسن اور اولیٰ ہے، لیکن اگر کوئی کہنے والا کہے کہ کسی محفل میں جو شخص خطیب بن کر کھڑا ہوا، اس کو اس پر اُبھارنے والی صرف یہ چیز ہے کہ وہ حمد وصلاۃ بیان کرے تو اس کی یہ بات مقبول نہیں ہوگی، بلکہ ہر طبعِ سلیم ناگوار جانتے ہوئے اس کا رد کرے گی۔ جب یہ ثابت ہو چکا تو تمھیں معلوم ہو جائے گا کہ خطبۂ جمعہ میں وعظ ہی وہ چیز ہے جس کے لیے گفتگو کی جاتی ہے، لہٰذا جب خطیب یہ کام کرے گا تو وہ مشروع کام کرنے والا شمار ہوگا۔ ہاں جب وہ اپنے خطبے کے آغاز میں اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا بیان کرے گا، رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھے گا اور کچھ قرآنی آیات کی تلاوت کرے گا تو اس کا خطبہ مکمل اور احسن ہوگا۔''

مذکورہ بالا اقتباس سے خطبے کی غرض وغایت واضح ہو جاتی ہے۔ 'ذکر' کی جو قید فقہائے کرام لگاتے ہیں وہ حمد وثنا اور متنِ قرآن وحدیث سے بھی حاصل ہو جاتی ہے،

لیکن لسانِ قوم کے بغیر خطبے کی روح اور اس کے مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے۔

اس کے علاوہ بھی کتبِ احادیث وفتاویٰ میں بہت سی روایات ومباحث موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ خطبۂ جمعہ جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم، صحابہ کرامؓ اور بعد کے لوگوں کا متواتر عمل اور ایک انقلابی سرگرمی ہے، اس کا حقیقی مقصد وعظ وتذکیر ہے۔ اس کو محض ذکر سے تعبیر کر دینا یا اس کو صرف ذکر مان لینا قرینِ انصاف نہیں ہے۔ مذکورہ بحث سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ آیت میں 'ذکر' سے مراد جمعہ کے دن وعظ وتذکیر ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خطبۂ جمعہ کا مقصد تذکیر اور وعظ ونصیحت ہے اور یہ مقصد اسی وقت حاصل ہوگا جب وعظ کسی ایسی زبان میں کیا جائے جس کو مخاطب سمجھتے ہوں، چنانچہ خطبۂ جمعہ عربی کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔

کیا خطبۂ جمعہ دو رکعت کے قائم مقام ہے؟

خطبہ جمعہ کی نماز کے لیے شرط ہے۔ جو لوگ اسے عربی میں واجب قرار دیتے ہیں، ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ وہ عبادت اور نماز کا حصہ ہے۔ یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ خطبۂ جمعہ اور نماز کا مقصد بالکل مختلف ہے۔ نماز میں بندہ اللہ تعالیٰ سے مخاطب ہوتا ہے، جب کہ خطبہ میں امام کا خطاب عوام سے ہوتا ہے۔ نماز اور خطبہ کی شرائط میں بھی کئی چیزیں مختلف ہیں۔ مثلاً کوئی شخص خطبہ کے دوران بات کر لے تو خطبہ پر اثر نہیں پڑتا، لیکن اگر وہ نماز میں کچھ بول دے تو نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ اسی طرح نماز میں قبلہ کی طرف رخ کرنا شرط ہے، جب کہ خطبہ میں امام کا رخ سامعین کی جانب ہوتا ہے۔

اسی طرح بعض لوگ جو خطبہ کو نماز پر قیاس کرتے ہیں وہ حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت پیش کرتے ہیں، جو مصنّف ابی ابن شیبہ میں ہے کہ إنما جعل الخطبة مكان الركعتين (خطبہ دو رکعت کے قائم مقام ہے۔) اس کو مستدل مانتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کو نماز ہی کی طرح یعنی عربی میں ادا کیا جائے گا۔ یہ استدلال درست نہیں ہے۔ کیوں کہ ایک شے کے دوسرے کے قائم مقام ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ہر طرح سے اس کے حکم میں داخل ہو جائے۔

نماز اور خطبہ دو الگ چیزیں ہیں، دونوں کے مقاصد بھی مختلف ہیں۔ نماز کا اولین مقصد عبادت، رکوع و سجود اور قیام وقعود ہے، اسی طرح نماز میں پڑھی جانے والی آیات و دعا بغیر سمجھے بھی نماز کا مقصد (عبادت) حاصل ہوجاتا ہے، جب کہ خطبہ کا مقصد عبادت کے ساتھ تبلیغ وتعلیم اور وعظ و تذکیر بھی ہے، جس کو رسول اللہ ﷺ اور صحابۂ کرام نے پابندی کے ساتھ انجام دیا۔

خطبہ کی زبان کے تعلق سے عام طور پر یہ دلیل دی جاتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ سے غیر عربی زبان میں خطبہ ثابت نہیں، اسی طرح قرن اول میں بعض عجمی علاقے بھی فتح ہوچکے تھے، جہاں صحابہ کرامؓ گئے اور نماز جمعہ پڑھائی، مگر کسی سے یہ ثابت نہیں کہ انھوں نے مخاطب کی زبان کا لحاظ رکھتے ہوئے خطبہ سامعین کی زبان میں دیا ہو، جب کہ ان میں بعض لوگ عجمی زبان جانتے تھے۔ اس سلسلے میں چند باتیں غور طلب ہیں: اول یہ کہ عجمی علاقوں میں اگر غیر عربی زبان میں خطبہ ثابت نہیں تو عربی زبان میں بھی اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ اس سلسلے میں تاریخ خاموش ہے۔ عدمِ ثبوت قطعیت کی دلیل نہیں۔ اس بنا پر ایک مباح عمل کو ناجائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔ دوسرے یہ کہ اس وقت عربی زبان ایک فاتح زبان تھی اور فاتح زبان کا ہمیشہ ہر جگہ غلبہ رہتا ہے۔ قرنِ اول میں تمام اسلامی امور اور کام وکاج عربی زبان میں انجام دیے جاتے تھے، مثلاً پوری سلطنت کی زبان عربی تھی، اسی طرح قرن اول میں جو کتابیں تصنیف کی گئیں ان میں سے زیادہ تر عربی میں ہی تصنیف کی گئیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ فاتحین نے عجمی علماء کو نماز وخطبہ کے لیے متعین کیا ہو، تاکہ وہ اپنی زبان میں لوگوں کی رہ نمائی کرسکیں۔

خطبۂ مسنونہ کیا ہے؟

رسول اکرم ﷺ کی پوری زندگی اور آپؐ کا ہر عمل امت کے لیے اسوہ ہے اور آپؐ کی سنت حجّت ہے۔ خطبۂ جمعہ میں بھی آپؐ ہی کی سنت کا اعتبار ہوگا کہ آپؐ نے کس انداز میں اس کو پیش کیا۔ خطبۂ جمعہ کی زبان میں محض اس پہلو کو اختیار کیا جاتا ہے کہ آپؐ نے بہ زبان عربی اس کو پیش کیا جب کہ اس کا مواد اس کا مقصد اور اس کی غرض

وغایت کونظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہدایات وتعلیمات کا ایک معتد بہ حصہ خطبات ہیں جن میں آپؐ نے موقع بہ موقع امت کو ہدایات فرمائی ہیں۔ خطبۂ حجۃ الوداع اس کی سب سے واضح مثال ہے۔ شیخ الخلیل بن محمد الخطیب نے خطب الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ۵۷۴ خطبۃ من کنوز الدرر وجوامع الکلم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وہ تمام خطبات جمع کیے ہیں جو الگ الگ مواقع پر آپؐ نے پیش کیے تھے۔ ان میں خطباتِ جمعہ بھی شامل ہیں۔ آپؐ کے ان خطبات میں امتِ مسلمہ کے لیے رہ نمائی ہے۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، جہاد، جنت، جہنم، انسانی حقوق، معاشرتی احکام وآداب، فتن، زہد، تقویٰ، زوجین کے حقوق، غلاموں اور یتیموں کے حقوق اور انسانی زندگی سے متعلق دیگر سبھی عناوین آپؐ کے خطبات کا موضوع ہوتے تھے۔

ایک روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خطبہ کا مضمون اس طرح وارد ہوا ہے:

> **كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم- يوم الجمعة يخطب فيقول بعد أن يحمد الله ويصلي على أنبيائه: أيُها الناس إنَّ لكم معالم فانتهوا إلى معالمكم، وإنَّ لكم نهاية، فانتهوا إلى نهايتكم، إنَّ العبد المؤمن بين مخافتين بين أجلٍ قد مضى لا يدري ما الله صانع فيه، وبين أجل قد بقي لا يدري ما الله صانع فيه، فليأخذ العبد من نفسه لنفسه، ومن دنياه لآخرته، ومن الشبيبة قبل الكِبر، ومن الحياة قبل الممات، فو الذي نفس محمد بيده ما بعد الموت مُستعتَب وما بعد الدنيا دارٌ إلّا الجنة أو النار. أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم** [۱۵]
>
> ’’جمعہ کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خطبہ دیتے تھے تو حمد وثنا اور درود کے بعد فرماتے تھے: اے لوگو! تمہارے لیے کچھ نشاناتِ منزل ہیں، ان کی طرف آگے بڑھو۔ تمہاری ایک انتہا ہے، تو اپنے انجام کے لیے کوشش کرو۔ مومن بندہ دو امکانات (خوف) کے درمیان رہتا ہے: ایک وہ مدت جو بیت گئی ہے، جس میں انسان نہیں جانتا کہ اللہ نے اس میں کیا کیا اور دوسری وہ مدت جو باقی ہے، جس میں انسان نہیں جانتا کہ اللہ اس میں کیا کرے گا۔ لہٰذا وہ خود پر رحم کرے، اپنی آخرت کے لیے تیاری کرے، جوانی میں بڑھاپے سے پہلے اور زندگی میں موت سے پہلے اپنے احوال سے ہوشیار

ہے۔قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں محمد کی جان ہے، موت کے بعد اللہ کی خوش نودی حاصل نہیں کی جاسکتی اور دنیا کے بعد جنت یا جہنم کے علاوہ کوئی دوسرا گھر نہیں ہے۔میں اسی پر اکتفا کرتا ہوں اور اللہ سے مغفرت طلب کرتا ہوں۔''

علامہ البانیؒ (م ۱۴۲۰ھ) فرماتے ہیں:

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خطبہ کے ذریعہ صحابہ کرامؓ کو اسلامی قواعد اور شریعت کے احکام سکھاتے تھے۔ان کو امر و نہی بھی خطبہ کے ذریعے سکھاتے تھے۔جب کوئی حکم نازل ہوتا یا شریعت میں کوئی ممانعت آتی تو وہ بھی خطبہ کے ذریعہ ہی صحابہ کرامؓ کو بتاتے،شرعی احکام، جنت،جہنم، آخرت کا ذکر کرتے،تقویٰ کی ہدایت کرتے ،اللہ کے غضب سے ڈراتے،اس کی رضا کن کاموں میں ہے؟اس کی ترغیب دیتے اور اگر خطبہ کے دوران کوئی ضرورت مند آجاتا یا کوئی سائل سوال کرتا تو آپؐ خطبہ کو روک کر اور ان کی ضرورت کو پوری کرتے اور اس کے سوال کا جواب دیتے۔اگر فقراء کی جماعت آتی تو آپؐ مسلمانوں کو صدقہ کا حکم دیتے اور اس کی تلقین کرتے۔''[16]

امام ابن قیمؒ (م ۱۳۵۰ھ) فرماتے ہیں:

''خطبات ثنا،تمجید،شہادت،توحید رسالت کے ساتھ لوگوں کو نصیحت،جہنم اور اس کی سزا سے تحذیر، جنت اور اس کے حصول کے طریقے،ان چیزوں کی نکیر جو اللہ کے غضب یا جہنم کا موجب بنیں،یہی اصلاً خطبہ کا مقصود ہے۔''[17]

آپؐ کے خطبات اصولِ دین کے بیان و وضاحت پر مشتمل ہوتے تھے، جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور موت و قیامت اور جنت وجہنم کا ذکر آپؐ کے خطبات کا حصہ ہوتا تھا،اللہ تعالیٰ نے جو انعامات اپنے مقرب بندوں کے لیے تیار کیے ہیں،اس کا ذکر اور خدا کی معصیت کرنے والوں کے لیے آگاہی ہوتی تھی۔

خطبۂ جمعہ میں محض دنیا کی مذمت اور موت کا تذکرہ کردینا کافی نہیں، یہ چیزیں تو لازماً کرنی ہی ہوتی ہیں، اصلاً خطبۂ جمعہ کا مقصد انسانوں کو اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی

اطاعت پر ابھارنے اور معصیت سے بچانا و ڈرانا کا نام ہے، دعوت الیٰ اللہ اور تذکیر بآلاء اللہ ہے۔ خطبہ خطیب کے دل کی آواز، قرآن وسنت کے منشا و پیغام کو عام کرنے، مسلمانوں کی اسلامی تربیت، ہفتہ واری لائحہ عمل تیار کرنے، معاشرے کی برائیوں کے انسداد اور لوگوں کو مخاطب کرنے کا نام ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم جس وقت خطبہ پیش کرتے تھے آپؐ کی آنکھیں سرخ ہوجاتی تھیں۔ آپؐ کی آواز بلند ہوجاتی تھی۔ بسا اوقات ایسا محسوس ہوتا تھا کہ جیسے کسی لشکر کو بڑے خطرہ سے آگاہ کررہے ہوں۔ اصلاً آپؐ امت مسلمہ کو آخرت کی ہولناکیوں اور دنیا کی زندگی کے بارے میں ہدایات فرماتے تھے۔ یہی خطبہ مسنونہ کی اصل تعریف ہے۔

اس لیے خطبات کو محض ذکر کے ساتھ قید کردینا رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے طریقے اور آپؐ کے خطبات کے مقاصد کے خلاف ہے۔ خطبہ سے شارع کا مقصود صرف پند وموعظت ہے۔

ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک غیر عربی میں خطبۂ جمعہ کا حکم

خطبۂ جمعہ کے سلسلے میں ائمہ ثلاثہ کے اقوال درج ذیل ہیں:

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد علیہم الرحمۃ خطبہ کے لیے عربی زبان کو شرط مانتے ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک عربی میں خطبہ نہ پڑھنے کی صورت میں جمعہ ساقط ہوجائے گا۔ ابراہیم الدسوقی (م ۷۶٦ھ) لکھتے ہیں:

> (قوله وكونها عربية) أى ولو كان الجماعة عجماً لا يعرفون العربية فلو كان ليس فيهم من يحسن الاتيان بالخطبة عربية لم يلزمهم جمعة [۱۸]
>
> ’’(خطبہ عربی میں ہو) یعنی اگر خطبہ عجمیوں میں ہو، جو عربی نہ جانتے ہوں، تو اگر ان میں کوئی ایسا شخص نہ ہو جو عربی میں خطبہ دے سکے تو اس صورت میں ان پر سے جمعہ ساقط ہوجائے گا۔‘‘

امام شافعیؒ کے یہاں چالیس روز عربی سیکھنے کی مہلت ہے۔ اگر اس مدت میں ایک شخص بھی عربی نہ سیکھ سکے تو ان سے جمعہ ساقط ہوجائے گا اور تمام لوگ اس گناہ کے

مرتکب ہوں گے۔ امام نوویؒ (م ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں:

هَلْ يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْخُطْبَةِ بِالْعَرَبِيَّةِ فِيهِ طَرِيقَانِ: (أَصَحُّهُمَا) وَبِهِ قَطَعَ الْجُمْهُورُ يُشْتَرَطُ لِأَنَّهُ ذِكْرٌ مَفْرُوضٌ فَشُرِطَ فِيهِ الْعَرَبِيَّةُ كَالتَّشَهُّدِ وَتَكْبِيرَةِ الْإِحْرَامِ [۱۹]

وہ مزید لکھتے ہیں:

ويشترط كونها بالعربية، هكذا في منهاج الطالبين [۲۰]

اور شیخ الاسلام زکریا انصاری (م ۹۲۰ھ) لکھتے ہیں:

ويشترط كونها عربية [۲۱]

''خطبہ کا عربی زبان میں ہونا شرط ہے۔''

حنابلہ بھی تقریباً اسی قول کی ترجمانی کرتے ہیں:

منصور بن یونس البہوتی حنبلی (م ۱۰۵۱ھ) لکھتے ہیں:

ولا تصحّ الخطبة بغير العربية مع القدرة عليها بالعربية (كقرأة) فانها لا تجرئ بغير العربية وتقدر [۲۲]

''اگر امام عربی زبان میں خطبہ دینے پر قادر ہو تو کسی اور زبان میں جائز نہیں، جیسے قراءت کہ وہ عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں جائز نہیں۔''

تینوں ائمہ کے بنیادی دلائل یہ ہیں کہ خطبہ جمعہ کی نماز کے لیے شرط یعنی نماز کا حصہ ہے اور نماز نبی ﷺ سے عربی زبان میں ہی ثابت ہے۔ اس کے اصول کے پیش نظر خطبہ کو بھی اسی طرح ادا کیا جائے گا جیسے نماز ادا کی جاتی ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

صلّوا كما رأيتموني أُصلّي [۲۳]

''نماز اس طرح پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔''

أنّه ذِكرٌ مفروضٌ فشُرِطَ فيه العربيّةُ، كالتشهُّدِ وتَكبيرةِ الإحرامِ [۲۴]

''یہ فرض ذکر ہے۔ اس کا حکم نماز کے دیگر اذکار مثلاً تکبیر تحریمہ، تشہد کی طرح ہے۔''

بعد میں شارحین فقہا نے ان دلائل کا کئی طرح سے رد کیا اور غیر عربی میں خطبہ کی اجازت دی ہے۔ علامہ باجوریؒ (م ۱۲۷۶ھ) 'شرح ابن قاسمؒ' کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

ولا يشترط في سائر الخُطَب إلا الإسماع والسَّماع، وكونُ الخطيب ذَكَرًا، وكونُ الخطبةِ عربيةً، ومحل اشتراط العربية إن كان في القوم عربي، وإلا كفى كونُها بالعجمية إلا في الآية فلا بد فيها من العربية، ويجب أن يتعلم واحدٌ من القوم العربيةَ، فإن لم يتعلم واحدٌ عَصَوا كلُّهم، ولا تَصِحُّ جُمعَتُهم مع القدرة على التعلم ؀۲۵

''تمام خطبوں میں صرف سننا اور سنانا شرط ہے، اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ خطیب مرد ہو اور خطبہ عربی میں ہو۔ خطبہ کا عربی میں ہونا شرط اس وقت ہے جب سب لوگ عربی جاننے والے ہوں، بہ صورت دیگر عجمی زبان میں میں بھی خطبہ دینا درست ہوگا، لیکن قرآنی آیات کا عربی میں پڑھنا ضروری ہے۔ لوگوں میں کسی ایک شخص کا عربی سیکھنا واجب ہے، اگر کسی ایک شخص نے بھی عربی زبان نہ سیکھی تو تمام لوگ گناہ گار ہوں گے اور سیکھنے کی قدرت کے باوجود اگر عربی نہ سیکھی تو ان کا جمعہ درست نہ ہوگا۔''

اس اقتباس سے یہ بھی واضح ہے کہ عجمیوں کی رعایت کرتے ہوئے خطبہ عربی میں دینے کے بعد یا اس سے قبل اس کا ترجمہ کردینے یا اس کو مخاطب کی زبان میں سمجھا دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بعض فقہا خطبے کا مقصود وعظ و تذکیر مانتے ہیں۔ اگر یہ ثابت ہوجائے کہ اس کا مقصد وعظ و تذکیر ہے تب بھی مخاطب کی رعایت میں مخاطب کی زبان میں خطبہ دیا جاسکتا ہے۔ شرح احیاء العلوم کے دوسرے مقام میں ہے:

قال الرافعي: وهل يشترط أن تكون الخطبة كلّها بالعربية وجهان: صحيح اشتراطه فان لم يكن فيهم من يحسن العربية خطب بغيرها وقال أصحابنا ان الخطبة بالفارسية وهو بحسن العربية لايجزيه ؀۲۶

''رافعی کہتے ہیں کہ خطبہ کے عربی میں ہونے کی دو وجہیں ہیں (ایک یہ کہ عربی میں شرط ہے، دوسری یہ کہ شرط نہیں) صحیح یہ ہے کہ شرط ہے، پس اگر کوئی شخص عربی زبان اچھی طرح نہ جانتا ہو تو کسی دوسری زبان میں خطبہ دے سکتا ہے۔ لیکن عربی جانتے ہوئے فارسی (یعنی غیر عربی) میں خطبہ دینا جائز نہیں۔''

اس تفصیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خیر القرون سے اب تک یہ مسئلہ متفق علیہ

نہیں ہے، بلکہ اس میں ہمیشہ اختلاف رہا ہے۔ اس لیے یہ دلیل پیش کرنا کہ خیر القرون میں غیر عربی میں خطبہ کا ثبوت نہیں پایا جاتا، درست نہیں ہے۔ خطبہ کی زبان کو لے کر تمام فقہاء کے یہاں بحث پائی جاتی ہے یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ابتدا سے ہی ان کے یہاں مخاطب کی زبان میں خطبہ دینے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے جواز کا فتویٰ صادر فرمایا تھا۔

خلاصہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خطبۂ جمعہ عربی میں ہے، لیکن عاجز ہونے کے وقت وہ بھی قائل ہیں یعنی اگر امام عربی زبان پر قادر نہ ہو تو غیر عربی میں خطبہ دے سکتا ہے۔

منصور بن یونس حنبلی (م ۱۰۵۱ھ) لکھتے ہیں:

(وتصحّ) الخطبة بغير العربية (مع العجز) عنها بالعربية، لأن المقصود بها الوعظ والتذكير وحمد الله والصلوٰة على رسول الله ﷺ بخلاف لفظ القراٰن، فانه دليل النبوة وعلامة الرسالة ولا يحصل بالعجمية (غير القرأة) فلا تجزى بغير العربية لما تقدّم (فان عجز عنها) أى عن قرأة (وجب بدلها) قياساً على الصلوٰة [27]

”عربی زبان سے عاجز ہونے کی صورت میں خطبہ غیر عربی میں صحیح ہے، کیوں کہ اس سے مقصود وعظ ونصیحت کرنا، اللہ کی تعریف کرنا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود بھیجنا ہے۔ بہ خلاف لفظ قرآن کے کہ وہ غیر عربی میں درست نہیں کیوں کہ وہ نبوت کی دلیل اور رسالت کی علامت ہے اور غیر عربی زبان سے یہ بات حاصل نہیں ہوتی، پس قراءت غیر عربی میں کفایت نہیں کرے گی۔ پس اگر قراءت سے عاجز ہو جائے تو اس کے عوض ذکر واجب ہوگا، جیسے نماز میں قراءت سے عاجز ہو جائے تو اس کے عوض میں ذکر واجب ہوتا ہے۔“

علامہ ابن عثیمینؒ (م ۱۴۲۱ھ) کی رائے بھی ملاحظہ ہو:

إن كان يخطب في عرب، فلا بدّ أن تكون بالعربية، وإن كان يخطب في غير عرب، فقال بعض العلماء: لا بدّ أن يخطب أولاً بالعربية، ثم يخطب بلغة القوم الذين عنده. وقال آخرون: لا يشترط أن يخطب بالعربية، بل

یجب أن یخطب بلغة القوم الذین یخطب فیھم، و ھٰذا ھو الصحیح، لقوله تعالی: وَمَا أَرۡسَلۡنَا مِنۡ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوۡمِهٖ لِیُبَیِّنَ لَھُمۡ (ابراہیم: ۴)۲۸

’’اگر امام خطبہ عربوں کے درمیان دے رہا ہو تو اس وقت عربی میں ہی دینا ضروری ہے، لیکن اگر غیر عرب کے درمیان خطبہ دے رہا ہو تو بعض علماء کی رائے ہے کہ پہلے خطبہ عربی میں دے پھر لسان قوم میں اس کو سمجھائے۔ کچھ لوگوں کا ماننا ہے کہ خطبہ کے لیے عربی زبان شرط نہیں بلکہ اسی زبان میں خطبہ دینا واجب ہے جس کو مخاطبین سمجھتے ہوں۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے: وَمَا أَرۡسَلۡنَا مِنۡ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوۡمِهٖ لِیُبَیِّنَ لَھُمۡ۔ (اور ہم نے جو رسول بھی بھیجا اس کی قوم کی زبان میں بھیجا تا کہ وہ ان پر اچھی طرح واضح کردے۔)‘‘

فقہ حنفی میں خطبۂ جمعہ

احناف میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غیر عربی میں خطبہ دینا صراحت کے ساتھ جائز ہے، جب کہ صاحبین (قاضی ابو یوسف اور امام محمد) کے نزدیک غیر عربی میں خطبہ دینا درست نہیں۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے اپنے اس قول سے رجوع کرلیا تھا۔ زبان سے متعلق امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان تین مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے: (۱) غیر عربی میں تکبیر تحریمہ (۲) نماز کے دوران غیر عربی میں تلاوت قرآن اور (۳) غیر عربی میں خطبۂ جمعہ۔

اس موضوع پر دارالعلوم دیو بند سے درج ذیل فتویٰ دیا گیا ہے:

’’راجح قول یہ ہے کہ امام اعظمؒ نے غیر عربی زبان میں خطبۂ جمعہ کے سلسلے میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع نہیں کیا۔ اکثر متون فقہ سے اسی بات کی تائید ملتی ہے، البتہ بعض حضرات مثلاً علامہ عینیؒ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ امام اعظمؒ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، مگر ان کی عبارت اپنے دعویٰ پر صریح نہیں ہے، بلکہ اس کے اندر احتمال ہے کہ رجوع کا تعلق قراءت کے مسئلے سے ہو اور اگر بالفرض ان کا مقصد یہی ہے کہ امام نے دونوں مسئلوں میں اپنے سابق قول سے رجوع کرلیا تھا تو علامہ عینیؒ سے

اس معاملہ میں تسامح ہوا ہے اور اسی سے لوگوں کے ذہن میں یہ بات بیٹھ گئی کہ امام صاحب نے خطبۂ جمعہ کے سلسلے میں رجوع کرلیا، حالاں کہ واقعہ یہ ہے کہ امام صاحب نے صرف پہلے مسئلے یعنی قراءت بالفارسیؒ میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا ہے لیکن دوسرے مسئلے یعنی غیر عربی میں تکبیر تحریمہ یا دوسرے اذکار ادا کرنے یا خطبۂ جمعہ عربی میں دینے کے بارے میں اپنے قول سے رجوع نہیں فرمایا بلکہ بعض علماء نے تو یہ ثابت کیا ہے کہ خود صاحبین نے امام صاحب کے قول کی طرف رجوع فرمایا ہے۔''[۲۹]

خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ سے مسئلہ خطبۂ جمعہ میں کہیں رجوع ثابت نہیں ہے۔ چنانچہ شمس الائمہ امام سرخسیؒ (م ۴۸۳ء) 'المبسوط' میں لکھتے ہیں:

ولو خطب بالفارسية جاز عند أبي حنيفة على كل حال. وروى بشر عن أبي يوسف أنه إذا خطب بالفارسية وهو يحسن العربية لا يجزئه إلّا أن يكون ذكر الله في ذلك العربية في حرفٍ أو أكثر من قبل أنه يجزىء في الخطبة ذكر الله، وما زاد فهو فضل۔[۳۰]

برہان الدین محمود بن احمد الحنفیؒ (م ۶۱۶ھ) لکھتے ہیں:

ولو خطب بالفارسية جاز عند أبي حنيفة علىٰ كل حال [۳۱]

''اور اگر امام فارسی میں خطبہ دے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر حال میں جائز ہے۔''

علمائے احناف میں جمہور کا رجحان غیر عربی میں خطبہ کے جواز پر ہے، ہاں اس پر عمل شاذ پایا جاتا ہے، جس کی وجہ سے یہ خیال کیا جانے لگا کہ احناف کے نزدیک بھی خطبۂ جمعہ عربی میں ہی شرط ہے۔

- متاخرین فقہائے احناف میں بہت سے فقہاء غیر عربی میں خطبہ کے قائل ہیں: مثلاً حافظ محمد عبد اللہ محدث غازی پوریؒ 'مجموعۂ فتاویٰ' میں لکھتے ہیں:

''خطبہ میں وعظ و تذکیر فارسی یا اردو زبان میں شرعاً جائز ہے اور اردو یا فارسی کی کچھ خصوصیت نہیں، ہر زبان میں، جس میں سامعین سمجھ سکیں، جائز ہے، کیوں کہ جب خطبے سے اصلی مقصود اور خطبے کی روح صرف وعظ و تذکیر ہے اور ظاہر ہے کہ کسی کلام پر وعظ و تذکیر کا اطلاق اسی وقت صحیح

ہوسکتا ہے جب کہ وہ کلام اسی زبان میں ہو، جس کو سامعین سمجھ سکیں اور اگر وہ کلام غیر زبان میں ہو جس کو سامعین نہ سمجھ سکیں تو اس پر وعظ وتذکیر کے معنی ہرگز ہرگز صادق نہ آئیں گے اور اس صورت میں وہ چیز جو روحِ خطبہ ہے، بالضرور فوت ہوجائے گی اور وہ خطبہ مثل قالب بے جان کے ہوجائے گا، جس پر اطلاقِ خطبہ حقیقتاً ہرگز صحیح نہ ہوسکے گا۔''[۳۲]

مولانا فخر الدینؒ رقم طراز ہیں:

پس اگر خطبہ بلفظ ہندی دریں مملکت خوانده شود برائے چیزے کہ موضوع است حاصل شود: الا برائے سائر الناس فائده ندارد کہ از زبان عربی واقف نیستند۔ [۳۳]

''اگر خطبہ ہندی زبان میں اس ملک میں پڑھا جائے تو خطبہ کا مقصد حاصل ہوجائے گا۔''

جو لوگ عربی زبان سے واقف نہ ہوں ان کے سامنے عربی میں خطبہ دینے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

اسی طرح علامہ عبدالحی لکھنوی بھی غیر عربی میں خطبہ جمعہ کی اجازت دیتے ہیں۔''[۳۴]

مولانا محمد علی مونگیریؒ (م ۱۳۴۶ھ/ ۱۹۲۷ء) نے اس سلسلے میں ایک مفصل رسالہ بہ عنوان القول المحکم فی خطابۃ العجم تحریر فرمایا ہے۔

خطبۂ جمعہ کے مسئلے میں مولانا مناظر احسن گیلانی (۱۳۷۴ھ/م ۱۹۵۶ء) کا نقطۂ نظر بھی ملاحظہ کریں:

''مسئلے کی اس حقیقت پر مطلع ہونے کے بعد میں اب یہ سمجھا ہوں کہ عربی زبان کی تعبیر پر قادر ہونے کے باوجود قرآن کے سوا دوسرے اذکار (یعنی وہی تکبیر وتسلیم، تشہد، تسبیحات، درود جس میں خطبۂ جمعہ بھی بالاتفاق داخل ہے) ان کے متعلق ہمارے تینوں امام یعنی امام ابوحنیفہ ، قاضی ابو یوسف، محمد بن حسن، سب ہی اس بات کے قائل ہیں کہ بغیر کسی کراہت کے غیر عربی الفاظ میں ان کا ترجمہ جائز ہے۔ مبسوط کے حوالہ سے اسی موقع پر فتح المعین ہی میں نقل کیا ہے کہ من غیر كراهة على الأصحّ على ما ذكره السرخسي۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں

صاحبین (ابو یوسف ومحمد) کا رجحان ان اذکار کے متعلق بھی کراہت کا تھا اور امام ابوحنیفہ جواز کے قائل تھے، لیکن بعد میں دونوں اصحاب اپنے استاد کے ہم نوا ہو گئے، اس لیے حقیقی مذہب کا اب یہ اجماعی مسئلہ ہوا کہ سارے غیر قرآنی اذکا جن میں خطبۂ جمعہ بھی شریک ہے، ان کا ترجمہ عربی پر قادر ہونے کے باوجود خطیب کرسکتا ہے اور کسی قسم کی کراہت اس میں نہیں ہے۔''۳۵

خطبۂ جمعہ وعیدین کے سلسلے میں بین الاقوامی اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے پانچویں سمینار منعقدہ ۸-۱۶ ربیع الثانی ۱۴۰۲ھ مکہ مکرمہ میں یہ فیصلہ کیا گیا:

''معتدل رائے یہ ہے کہ غیر عرب علاقوں میں جمعہ وعیدین کے خطبے کے صحیح ہونے کے لیے عربی زبان کی شرط نہیں ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ خطبے کے ابتدائی کلمات اور قرآنی آیات عربی زبان میں پڑھی جائیں، تاکہ غیر عرب بھی عربی اور قرآن سننے کی عادت ڈالیں اور عربی وقرآن سیکھنا ان کے لیے آسان ہو، پھر خطیب علاقائی زبان میں انھیں نصیحت وتذکیر کرے۔''۳۶

مجمع الفقہ الاسلامی الدولی کے سمینار میں بھی اسی رائے پر اتفاق کیا گیا ہے کہ غیر عرب علاقوں میں خطبہ جمعہ وعیدین مقامی زبان میں دیا جاسکتا ہے ملاحظہ ہو:

فقہاء کی آرا کو مدّنظر رکھتے ہوئے بین الاقوامی اسلامی فقہ اکیڈمی نے یہ طے کیا ہے کہ: ''معتدل رائے جس کو ہم اختیار کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ غیر عرب علاقوں میں خطبۂ جمعہ وعیدین کے درست ہونے کے لیے عربی زبان کی شرط ہونا ضروری نہیں۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ خطبہ کے مقدمات (تمہید) اور اس کے ضمن میں آنے والی قرآنی آیات عربی میں ہی ادا کی جائیں، تاکہ غیر عرب لوگ بھی قرآن کریم اور عربی زبان سننے کے عادی رہیں۔ جس کی وجہ سے ان کو عربی زبان اور قرآن کریم سیکھنا آسان ہوگا۔ اس کے بعد خطیب ان کو اس زبان میں وعظ ونصیحت کرے جس کو وہ اچھی طرح سمجھتے ہوں۔''۳۷

علامہ یوسف القرضاویؒ (۱۴۴۴ھ/م ۲۰۲۲ء) بھی خطبہ کے مقصد کے پیش نظر اسی نقطۂ نظر کو اپناتے ہیں کہ غیر عرب علاقوں میں مخاطب کی زبان میں خطبہ دیا جانا

چاہیے، تاکہ اس کا اصل مقصد حاصل ہوسکے۔

”یہ ایک غیر معقول بات ہے کہ امام کو خطبہ عربی زبان میں دینے کا پابند کیا جائے اور حاضرین کچھ نہ سمجھیں۔ عربی زبان میں خطبہ دینے کی صورت میں اس خطبہ سے ہرگز کچھ استفادہ نہیں کرپائیں گے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ۔ ابراہیم: ۴۔ ”اور ہم نے جو رسول بھی بھیجا اس کی قوم کی زبان میں بھیجا، تاکہ وہ ان پر اچھی طرح واضح کردے۔“ اس کے پیش نظر بیان میں افہام لازمی ہے۔ شریعت کا منشاء و مقصد بھی یہی افہام و تفہیم ہے۔“[۳۸]

رسائل العثیمین، فتاویٰ اللجنۃ الدائمۃ، فتاویٰ ابن باز اور دیگر معاصر فقہی اکیڈمیاں بھی غیر عرب علاقوں میں لسان قوم میں خطبہ کی قائل ہیں۔[۳۹]

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کا نقطۂ نظر بھی اس سلسلے میں یہی ہے۔ لکھتے ہیں:

”راقم الحروف کا خیال ہے کہ عربی زبان میں خطبہ کی رائے راجح اور اکثر سلف صالحین کے مسلک کے مطابق ہے اور موعظت و تذکیر کے مقصد کو پورا کرنے کے لیے خطبہ سے پہلے مقامی زبان میں وعظ و تقریر کے ذریعہ اس مقصد کو حاصل کیا جاسکتا ہے، البتہ اردو یا غیر عربی زبان میں خطبہ کو بدعت اور کراہت سے موسوم کرنا اور اس معاملہ میں شدّت برتنا مناسب نہیں۔“[۴۰]

خلاصۂ بحث

ائمہ ثلاثہ کے فقہاء شارحین نے غیر عربی زبان میں خطبہ کی اجازت دی ہے۔ معاصر تمام فقہی اکیڈمیاں بھی مقامی زبان میں خطبہ کی اجازت دیتی ہیں اور موجودہ زمانے کے بڑے فقہاء بھی اسی رائے کے قائل ہیں۔ احناف میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک صراحۃً غیر عربی میں خطبہ جائز ہے۔ آخری عمر تک اس سلسلے میں امام ابوحنیفہ سے رجوع ثابت نہیں ہے۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک عربی پر قادر شخص کے لیے غیر عربی میں مکروہ ہے۔ لیکن تمام فقہائے احناف نے اس مسئلہ کو جس انداز میں بیان کیا ہے اس سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ غیر عربی میں خطبہ اکثر فقہائے احناف کے نزدیک جائز ہے۔ بعد کے دور میں

اس مسئلے سے متعلق شدت برتی گئی ہے۔ خطبہ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا طریقہ، آپؐ کے خطبات، ان کے مضامین و مقاصد، خطبہ جمعہ کا مقصد اور اقوال فقہاء سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ خطبہ جمعہ مخاطب کی زبان میں پیش کیا جائے، تاکہ لوگ اس سے خاطر خواہ فائدہ اٹھا سکیں اور مسلمانوں کی اسلامی تربیت و ذہن سازی کا بڑا کام لیا جا سکے۔ اس لیے مذکورہ دلائل کے پیش نظر یہ نقطۂ نظر اپنانے یا اس پر عمل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ غیر عربی زبان میں خطبہ جمعہ ہو۔ غیر عربی زبان میں خطبہ کو بدعت یا خلاف سنت قرار دینا درست نہیں۔ خطبہ کی افادیت کو مدّنظر رکھتے ہوئے مخاطب کی زبان میں بلا کراہت دیا جا سکتا ہے۔

جمعہ کا دن مسلمانوں کے ایسے اجتماعی اجلاس کا دن ہے، جس میں بغیر کسی تشکیل کے مسلمانوں کا جن سیلاب مسجدوں کی طرف امنڈتا ہے اور ایک خطیب کے لیے معاشرے کے ہر شخص تک، قرآن و سنت کا پیغام پہنچانا نہایت آسان ہوتا ہے۔ مسلمانوں کے پاس جمعہ کا دن خدا کی طرف سے ایک ایسی عنایت ہے جس میں پوری امت مسلمہ تک کوئی بھی پیغام بیک وقت پہنچایا جا سکتا ہے۔ خطبہ جمعہ کے علاوہ کوئی دوسرا ایسا ذریعہ نہیں جو بیک وقت مسلمانوں کی اتنی بڑی جمعیت تک کسی پیغام کو پہنچا سکے۔ گویا مسلمانوں کو قدرتی طور پر ہفتے میں ایک دن ان کی اصلاح و تربیت اور رشد و ہدایت اور رہ نمائی کا زرّیں موقع دیا گیا ہے جو کسی دوسرے مذہب کے ماننے والوں کے پاس نہیں ہے۔ اس دور میں خصوصاً سوشل میڈیا کی وجہ سے جو مسلمانوں میں ذہنی انتشار، مذہبی روح کا خاتمہ، زندگی میں جمود و تعطل، حتی کہ انحراف وارتداد کے واقعات روز بروز بڑھتے جا رہے ہیں۔ ایسے وقت میں اس بات کی ضرورت مزید بڑھ جاتی ہے، کہ خطباتِ جمعہ کے ذریعے لوگوں کی ذہن سازی کی جائے، ان کو اسلامی تعلیمات سے بہرور کیا جائے اور نبوی طریقے پر ان کی تربیت کا انقلابی کام انجام دیا جائے۔

حواشی ومراجع

۱۔ صحیح مسلم، کتاب الجمعۃ، باب فضل یوم الجمعۃ، ۸۵۴

۲۔ سنن ابن ماجہ، کتاب اقامۃ الصلاۃ، باب ما جاء فی الزینۃ یوم الجمعۃ، ۱۰۹۸

۳۔ سنن ابن ماجہ کتاب اقامۃ الصلاۃ ،باب فی فرض الجمعۃ،۱۰۸۱،(تحفۃ الاشراف، ۲۲۵۸، ومصباح الزجاجۃ: ۳۸۲) اس حدیث کی سند میں علی بن زید بن جدعان، اورعبداللہ بن محمد العدوی ضعیف اور متروک راوی ہیں۔

۴۔ المجموع شرح المهذب، ابو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة

۵۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرمایا: ”جب امام خطبہ دے رہا ہو اور تو نے اپنے ساتھی سے کہا کہ چپ رہ تو تو نے بھی لغو بات کی۔ صحیح بخاری، ۹۳۴، صحیح مسلم،:۸۵۱

۶۔ صحیح بخاری، كتاب الجمعة، باب لا يفرق بين اثنين يوم الجمعة، ۹۱۰

۷۔ فتح القدیر، محمد بن عبدالواحد المعروف بابن ھمام، باب صلاۃ الجمعۃ، المکتبۃ الشاملۃ، ص:۴۹

https//:shamela.ws/book/21744/567#p5

۸۔ روح المعانی، آلوسی، داراحیاء التراث العربی، بیروت لبنان، ج ۲۸، ص:۱۰۲

۹۔ مراقی الفلاح شرح متن نور الایضاح ،حسن بن عمار بن علي الشرنبلالی المصری الحنفی، ۲۰۰۵ء، کتاب الصلاۃ، باب صلاۃ الجمعۃ، ص:۱۹۲

۱۰۔ جامع البیان فی تاویل القرآن، ابو جعفر محمد بن جریر الطبری، مرکز البحوث والدراسات العربیۃ الاسلامیۃ بدار ھجرۃ، الطبعۃ الاولی، ۲۰۰۱ء، ج ۲۲ ص: ۶۴۲

۱۱۔ تفسیر بغوی، ابومحمد الحسین بن مسعود البغوی، دارطیبۃ، ریاض ۱۴۱۲ھ، ج ۸ ص:۱۱۷

۱۲۔ شرح فتح القدیر میں امام ابوحنیفہؒ کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے، فاسعوا الی ذکر اللہ والمراد بہ الخطبۃ باتفاق المفسرین (فتح القدیر، دارالکتب العلمیۃ بیروت لبنان، طبع اول، ۲۰۰۳ء، کتاب الصلوۃ، ج ۲، ص ۵۷)

۱۳۔ البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم، دار الكتاب الإسلامي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۱۰۸

۱۴۔ دلیل الطالب علی أرجح المطالب، صدیق حسن خان، دارالداعی للنشر والتوزیع ریاض، ۱۴۲۲ھ، طبع اول، ص ۶۰۸

۱۵۔ الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي، دار التفسير، جدة - المملكة العربية السعودية الطبعة ۲۰۱۵ء

۱۶۔ الاجوبۃ النافعۃ عن أسئلۃ لجنۃ مسجد الجامعۃ، محمد ناصر الدین الالبانی، مکتبۃ المعارف للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۴۲۰ھ، ص ۹۹، ۱۰۲

۱۷۔ زاد المعاد في هذي خير العباد، ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الرزاق المهدي. دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ۲۰۰۵ء، ج ۱، ص ۱۷۲۔۱۷۳

۱۸۔ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، شمس الدين محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، ج ۱، ص ۳۷۸

۱۹۔ المجموع شرح المهذب، ج ۴، ص ۲۵۱۔۲۵۲

۲۰۔ الاذكار، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ۱۹۹۴ء، ص ۱۹۔۸۷

۲۱۔ متن منهاج الطالبين و بهامشه منهج الطلاب مؤلف المنهاج: شيخ الإسلام أبو زكريا يحي بن شرف النووي مؤلف المنهج، ص ۱۸

۲۲۔ كشاف القناع عن الإقناع/ منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، وزارة العدل، المملكة العربية السعودية، ج ۱، ص ۳۴۸

۲۳۔ صحیح بخاری: ۶۰۰۸، صحیح مسلم: ۶۷۴

۲۴۔ المجموع شرح المهذب، ج ۴، ص ۲۵۱۔۲۵۲

۲۵۔ حاشية الباجوري على شرح ابن قاسم الغزي على متن أبي شجاع۔ إبراهيم بن أحمد الباجوري الشافعي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى، ۲۰۱۶ء، ج ۲ ص: ۱۶۷

۲۶۔ إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مرتضى الزبيدي، ج ۳، ص ۲۳۰

۲۷۔ كشاف القناع عن متن الاقناع، ج ۱، ص: ۳۴۸

۲۸۔ الشرح الممتع على زاد المستقنع محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، ۱۴۲۸، ج ۵، ص ۶۰

۲۹۔ دارالافتاء، دارالعلوم دیوبند: ۱۶۱۳۹۰

https://darulifta-deoband.com/ur/fatwa/MTYxMzkw

فتوی کا بقیہ حصہ ملاحظہ کریں: ، علامہ عینیؒ کی عبارت ملاحظہ کیجیے:

وأما الشروع بالفارسية أو القرأة بها فهو جائز عند أبي حنيفة مطلقاً وقالا: لا يجوز إلا عند العجز، وبه قالت الثلاثة، وعليه الفتوى، وصح رجوع أبي حنيفة إلى قولهما۔

بہرحال فارسی زبان میں نماز شروع کرنا یا فارسی زبان میں قراءت کرنا یہ امام صاحب کے یہاں مطلقاً جائز ہے اور صاحبین حالتِ عجز میں اس کے جواز کے قائل ہیں اور اسی بات کے قائل ائمہ ثلاثہ ہیں اور اسی پر فتوی ہے اور امام صاحب کا صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرنا ثابت ہے (شرح العینی علی الکنز: ۱/ ۳۲) علامہ حصکفیؒ کا اس پر رد: وجعل العيني

الشروع كالقراءة لا سلف له فيه ولا سند له يقويه بل جعله في التاتارخانية كالتلبية يجوز اتفاقا فظاهره كالمتن رجوعهما إليه لا هو إليهما فاحفظه فقد اشتبه على كثير من القاصرين حتى الشرنبلالي في كل كتبه فتنبه (الدر المختار: ۱/۳۵۷-۳۵۸) اور علامہ عینی رحمہ اللہ نے نماز شروع کرنے (فارسی میں تکبیر تحریمہ کہنے) کو قراءت کی طرح قرار دیا ہے۔ اس میں ان سے پہلے ان کا کوئی ہم نوا نہیں اور نہ ان کی کوئی سند ہے جو اس بات کی سند بنے، بلکہ فتاوی تاتارخانیہ میں تکبیر تحریمہ کو تلبیہ کی طرح قرار دیا ہے جو دوسری زبانوں میں بالاتفاق جائز ہے۔ لہٰذا اس کا ظاہری مقتضا تنویر الابصار کے متن کی طرح یہ ہے کہ اس مسئلے میں صاحبین نے امام صاحب کے قول کی طرف رجوع کیا ہے نہ کہ امام صاحب نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا۔ یہ بات اچھی طرح یاد رکھنی چاہیے، کیوں کہ اس مسئلے میں بہت لوگوں کو اشتباہ ہو گیا ہے، یہاں تک کہ علامہ شرنبلالی کو بھی۔ علامہ عبد الحئ لکھنوی اپنے رسالے میں تحریر فرماتے ہیں:
والحق أنه لم يرو رجوعه في مسئلة بل هي على الخلاف فإن أجلة الفقهاء منهم صاحب الهداية وشراحها العيني والغنافى والبابرتي والمجبوبي وغيرهم صواحب الجمع وشرّاحه وصاحب البزازية والمحيط والذخيرة وغيره ذكروا رجوعه في مسئلة القراءة فقط واكتفوا في مسئلة الشروع بحكاية الخلاف (آکام النفائس: ۴۳)

۳۰۔ المحيط البرهاني في الفقه النعماني: فقه الامام أبي حنيفه، برهان الدين ابو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الاولى، ۲۰۰۴ء، الفصل الخامس والعشرون في صلاة الجمعة -المكتبة الشاملة، ص ۴۷

۳۱۔ برهان الدين ابو المعالى، المحيط البرهانى لمسائل المبسوط: محمود بن صدر الشريعة ابن مازة البخارى، ج ۲، ص ۴۵۰، فقرہ: ۲۱۶۶

۳۲۔ مجموعہ فتاویٰ، مزید تفصیلات کے لیے رجوع کریں، جامع الکتب الاسلامی، حافظ محمد عبد اللہ محدث غازی پوری، دار ابی الطیب للنشر والتوزیع: ۲۰۱۵ء، ج ۱، ص: ۲۶۱

۳۳۔ فخر الطالبین، ص ۴۲۔ یہ حوالہ ماہ نامہ برہان مارچ ۱۹۴۷ء کے شمارہ میں ہے۔ کتاب میں یہ حوالہ راقم کو نہیں مل سکا، مگر مولانا مناظر احسن گیلانی نے اس کی تصدیق کی ہے، جس کی تفصیل شمارہ کے اسی مضمون میں موجود ہے۔

۳۴۔ ملاحظہ کیجیے: رسالۃ آکام النفائس فی الاذکار بلسان الفارس، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

۳۵۔ ماہنامہ برہان، نئی دہلی، شمارہ مارچ ۱۹۴۷ء، ص: ۱۸۹

۳۶۔ مکہ فقہ اکیڈمی کے فقہی فیصلے، ایفا پبلی کیشنز نئی دہلی، طبع دوم ۲۰۰۴ء، ص:۱۰۷

۳۷۔ قرار مجمع الفقہ الاسلامی، رقم ۲۱، (۵/۵) حول خطبة الجمعه و العيدين بغير العربية فى غير البلاد العربية۔

۳۸۔ موسوعة الاعمال الكاملة يوسف القرضاوى، المحور الثالث، الفقه و اصوله، فقه العبادات، الدار الشامية، ۲۰۲۲ء، الجزء ۱۲، ص: ۴۸۳

۳۹۔ فتاوى اللجنة الدائمة- المجموعة الأولى "برئاسة ابن باز ۲۵۴/۸ ، (قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم: ۲۱ (۵/۵) حول خطبة الجمعة والعيدين بغير العربية في غير البلاد العربية." مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ۱۶/ ۱۱۳ ، 'الشرح الممتع' لابن عثيمين (۵/ ۵۹)

۴۰۔ جدید فقہی مسائل، خالد سیف اللہ رحمانی، کتب خانہ نعیمیہ دیوبند، ۱۹۹۸ء، ج ا، ص: ۱۶۵

۞۞۞

قرآن اور اہلِ کتاب

حکایت۔عبرت۔نصیحت

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

قرآن کریم میں اہلِ کتاب (یہود و نصاری) کے حالات پر بہت تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان پر اللہ تعالیٰ کے انعامات و احسانات، ان کی بداعتقادیوں اور بداعمالیوں کی تفصیلات اور ان کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے دی جانے والی سزاؤں اور تنبیہوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اہلِ کتاب کے اس مفصل تذکرہ کا مقصد کیا ہے؟ اس میں مسلمانوں کے لیے عبرت و نصیحت کے کون سے پہلو ہیں؟ اور اس سے انہیں کیا رہ نمائی ملتی ہے؟ اس کتاب میں ان موضوعات سے بحث کی گئی ہے۔ کتاب پر مولانا سید جلال الدین عمری کا مبسوط مقدّمہ بھی ہے۔ صفحات: ۳۰۴ قیمت =/۱۶۰ روپئے

ملنے کے پتے

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی۔ 110025

مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی، نبی نگر (دوہرّا) علی گڑھ۔2

معاشیات

کرپٹو مارکیٹ کی مروّجہ کرنسیاں
شرعی نقطۂ نظر

—— مولانا سالم برجیس ندوی

کرپٹو مارکیٹ میں مروّجہ کرنسیوں کو کرپٹو کرنسی کے نام سے جانا جاتا ہے۔ انھیں نہ تو کوئی حکومت جاری کرتی ہے اور نہ انہیں کسی بینک کی پشت پناہی حاصل ہوتی ہے، بلکہ یہ ایک آزاد غیر مرکزی نظام کے تحت چلتی ہیں، جس کا انحصار بلاک چین اور کرپٹو گرافی کی مضبوط حفاظتی تدابیر پر ہوتا ہے۔ ان میں رائج کرنسیاں قابل تبادلہ ہوتی ہیں اور لین دین کا ذریعہ بنتی ہیں۔ ان کرنسیوں میں مختلف خصوصیات پائی جاتی ہیں، جنھیں زمروں میں تقسیم کر کے سمجھا جاسکتا ہے۔ بنیادی طور پر دو طرح کے اثاثے قابلِ ذکر ہیں: ایک کرنسی کوائن اور دوسرا ٹوکن۔

کرنسی کوائن (Currency Coin)

کوائن کی اصل حیثیت ڈیجیٹل اثاثے کی ہے۔[۱] یہ کرپٹو مارکیٹ کو بنیاد فراہم کرتا ہے اور اپنے نیٹ ورک پر آزادانہ کام کرتا ہے۔ ان میں بٹ کوائن، ایتھریم، لائٹ کوائن، ڈاج کوائن اور سولانا اور بی این بی جیسے کوائن اہم ہیں۔ یہ اپنے بلاک چین پر کام کرتے ہیں اور بہ آسانی ایک دوسرے کو بھیجے جاسکتے ہیں۔ ان کی اہم خصوصیت جو انھیں کرنسی کا درجہ دیتی ہے، یہ ہے کہ یہ محدود سپلائی کے ساتھ قابل تقسیم، قابل تبادلہ اور نقل پذیر ہوتے ہیں۔[۲]

ان کوائن میں کلیدی رول بٹ کوائن کا ہے،جس کا دوسرا نام ڈیجیٹل کیش ہے۔ دنیا کی پہلی ورچوئل کرنسی کی وجہ سے اسے یہ نام دیا گیا۔کوائن کی اہمیت اس وجہ سے ہے کہ یہ غیر مرکزی معیشت (Decentralized Finance)اور اس کے حفاظتی امور میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے اور بلاک چین اس کے لیے جز لاینفک کی حیثیت رکھتا ہے،جس کے بنانے میں وقت اور صلاحیت دونوں درکار ہوتی ہے۔ اسی لیے کرپٹو ورس(Cryptoverse) میں کوائن بنانا کوئی معمولی کام نہیں ہے۔کوائن عموماً بلاک چین پر ہونے والی ٹرانزیکشن کے عوض ایک متعین مقدار میں ہی بنتے (Generate) ہیں اور ان لوگوں کے سپرد کیے جاتے ہیں جو ٹرانزیکشن کی تصدیق کے لیے مہنگی فرم قائم کرتے ہیں۔ یہ ان کی محنت کی فیس کہلاتی ہے۔ ان کوائن کا اصل مقصد ذریعۂ تبادلہ(Medium of Exchange) ہوتا ہے۔ ان کی اپنی قیمت(Value)ہوتی ہے،جس کے ذریعہ سامان خریدا اور بیچا جاتا ہے۔

ٹوکن (Token)

ٹوکن(Token) باضابطہ کوئی اثاثہ نہیں ہوتا، بلکہ اثاثے کی نمائندگی کرتا ہے۔ افراد،کمپنیاں اور بینک اپنے پراجیکٹ پر سرمایہ حاصل کرنے کے لیے ٹوکن جاری کرتے ہیں۔مرکزی بینکوں کی آسان زبان میں کہا جائے تو کوائن ڈالر کی طرح ہیں اور ٹوکن کی حیثیت کوپن اور واؤچر کی سی ہے۔ یہ ٹوکن شیئر مارکیٹ سے ذرا الگ ہوتے ہیں۔ان میں اشتراک نہیں ہوتا، بلکہ انھیں عام رواج کے لیے پیش کیا جاتا ہے۔اس کی اپنی قیمت ہوتی ہے،جس کے ذریعہ خرید وفروخت ہوتی ہے اور اسے سرمایہ کاری کے لیے استعمال میں لایا جاتا ہے۔کرپٹوٹوکن کی خصوصیت ملاحظہ ہو:

> Tokens are often used to raise funds for projects and are usually created, distributed, sold, and circulated through an initial coin offering (ICO) process, which involves a crowd funding round.(3)

اکثر اوقات کرپٹوٹوکن کا استعمال کسی پروجیکٹ میں سرمایہ حاصل کرنے کے لیے کیا جاتا ہے اور عموماً اسے بنا کر کسی بلاک چین پر چلایا جاتا ہے۔ یہ خرید وفروخت

کے قابل ہوتے ہیں اور اسے لوگوں میں عام کرکے اس کے رواج میں اضافہ کیا جاتا ہے۔ اس طرح پراجیکٹ کی سرمایہ کے لیے رقم اکھٹا کی جاتی ہے۔

کرپٹو مارکیٹ میں سب سے پہلا ٹوکن 2012ء میں بٹ کوائن کے چارسال بعد ماسٹر کوائن (Master Coin) کے نام سے متعارف ہوا۔ بعد میں اسے Omni کے نام سے موسوم کیا گیا۔ یہ چوں کہ پہلا کوائن تھا، جو کسی پروجیکٹ کی نمائندگی کر رہا تھا، اس لیے اسے یہ دعوے کا حق بھی حاصل تھا کہ وہ بٹ کوائن کو مضبوطی فراہم کرنے میں اہم کردار ادا کر رہا ہے، حالاں کہ نتیجہ بالکل برعکس رہا۔ کرپٹو کوائن کے مقابلے میں اگر ٹوکن کا گراف دیکھا جائے تو ٹوکن میں دن بہ دن گراوٹ دیکھنے کو ملی اور زیادہ تر ٹوکن یا تو بے قیمت (Devalue) ہوئے یا فراڈ کمپنیوں کے فرار ہونے کی وجہ سے بند ہوگئے۔

۲۰۱۲ء تا ۲۰۱۶ء کے برسوں کو کرپٹو کرنسی کا عہد زریں کہا جاسکتا ہے۔ اس عہد میں اس نظام کو رواج دینے میں بڑے پیمانے پر کمپنیوں نے ٹوکن لانچ کیے اور عوام میں ان کی قیمت کے لیے پیش کیا گیا۔ ۲۰۱۷ء آتے آتے کرپٹو مارکیٹ میں زبردست اچھال دیکھنے کو ملا، جسے Crypto ICO Boom کہتے ہیں۔ اس سے معاشی دنیا میں ہل چل دیکھنے کو ملی اور لوگ کرپٹو سے شناسا ہونے لگے، لیکن فراڈ، سٹے بازی اور دھوکہ دہی کے پیش نظر ٹوکن بے حیثیت ہونے لگے۔ ۲۰۱۸ء میں جرمن کی ٹیکنیکل یونی ورسٹی نے ایک رپورٹ شائع کی، ہے جس میں ۴۵۰ ٹوکن کا سروے کیا گیا تھا۔ اس میں ان ٹوکن کی ابتدائی قیمت اور کرپٹو مارکیٹ میں شمولیت کے بعد کی قیمت کا جائزہ لیا گیا اور اس بات کا دعویٰ کیا گیا کہ ۲۰۱۷ء میں جتنے بھی ٹوکن کرپٹو کرنسی کی فہرست میں شامل ہوئے، ان میں محض ۵۰ فی صد سے زائد ٹوکن (ایک ماہ اور تین ماہ کے ڈیٹا کے مطابق) منافع میں چل رہے تھے۔ ۲۰۱۸ء کے اختتام پر ۸۶ فی صد سے زائد ٹوکن ڈوبنے کی کگار پر تھے، جب کہ محض ۱۴ فی صد ٹوکن منافع میں آگے تھے اور ۵۵ فی صد ٹوکن بے حیثیت (Devalue) قرار دیے جاچکے تھے۔ اس ضمن میں صرف مذکوہ بالا ماسٹر کوائن کا تجزیہ کیا جائے تو ان شماریات کی سچائی سامنے آجاتی ہے۔ ماسٹر کوائن ۲۰۱۲ء میں نمودار ہوا۔ ۲۰۱۳ء کے اخیر میں اس کی قیمت ۲۲۹ ڈالر

ریکارڈ کی گئی۔ ۲۰۱۷ء میں جس وقت مارکیٹ میں اچھال دکھائی دیا اس وقت اس کی قیمت محض ڈھائی ڈالر تھی اور اب گھٹ کر ڈیڑھ ڈالر سے کم ہوگئی ہے۔[۵] اس اعتبار سے اس کی قیمت میں 95 فی صد سے زیادہ گراوٹ دیکھنے کو ملی ہے۔

یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ کرپٹو کرنسی میں آئے دن جو دھوکہ، فریب اور ٹھگی کے واقعات پیش آتے ہیں ان میں زیادہ تر واقعات کرپٹو ٹوکن کے حوالے سے پیش آتے ہیں، جن کا بڑے پیمانے پر استعمال فراڈ کمپنیاں کرتی ہیں۔ اس لیے ان کے استعمال میں کوائن اور مارکیٹ کا گہرائی سے تجزیہ کرنے کے بعد ہی کوئی فیصلہ لینا چاہیے۔

ٹوکن کی خصوصیات

فی الوقت کرپٹو مارکیٹ میں ٹوکن کا استعمال بڑے پیمانے پر ہو رہا ہے۔ اس کا اہم سبب یہ ہے کہ یہ کرپٹو کوائن کے مقابلے میں کم خرچ اور قلیل محنت میں مارکیٹ میں لایا جاسکتا ہے۔ کوائن کی خاص بات یہ ہے کہ ان کا علاحدہ بلاک چین ہوتا ہے اور یہ ٹرانزیکشن کی تصدیق پر محدود تعداد میں بنتے (Generate) ہیں اور تصدیق کاری کے لیے بڑی بڑی فرم بنائی جاتی ہیں، جن میں خطیر رقمیں صرف کی جاتی ہیں۔ جب کہ ٹوکن کو کمپنیاں بذات خود نیٹ ورک پر جاری کرتی ہیں۔ ان کے استعمال اور خصوصیات کے لحاظ سے لا محدود قسمیں بنتی ہیں، جن کی تحقیق کی یہاں چنداں ضرورت نہیں۔ لہٰذا ہم انھیں دو حصوں میں تقسیم کر کے بعض بنیادی خصوصیات کی طرف اشارہ کریں گے، جس سے تمام قسموں کی وضاحت ہوجائے گی۔

منافع دار ٹوکن (Utility Token)

یہ ایسے ٹوکن ہیں جو کسی پروجیکٹ کی مالیت ظاہر کرتے ہیں، جس سے پروجیکٹ کی قدر بڑھ جاتی ہے۔ اس میں ٹوکن کے عوض پروجیکٹ یا خدمات میں حصہ داری نہیں ہوتی، بلکہ صرف اس کی قدر (Value) قابل منفعت ہوتی ہے، جو سرمایہ داروں اور پروجیکٹ کے درمیان کوپن اور واؤچر کی حیثیت رکھتا ہے:

A utility token is a type of token that is used to access a particular product or service within a blockchain-based ecosystem. Unlike security tokens, which represent ownership in a company or asset, utility tokens do not provide any ownership or investment stake in a project.(6)

''یہ ایک ایسا ٹوکن ہے جس کا استعمال بلاک چین پر کسی خاص سامان یا خدمت کے بدلے میں کیا جاتا ہے۔ سیکورٹی ٹوکن کے برعکس، جن سے کسی کمپنی یا اثاثے میں ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ یہ ٹوکن اس طرح کی کوئی ملکیت مہیا کرتے ہیں نہ کسی پروجیکٹ میں سرمایہ کاری کا کوئی حصہ فراہم کرتے ہیں۔''

یہ ٹوکن سرمایہ داروں کے لیے محض ذریعۂ تبادلہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے، تاکہ کرپٹو نظام میں لین دین کے نظام کو برقرار رکھا جاسکے۔ اس سلسلے میں درج ذیل عبارت ملاحظہ ہو:

Utility tokens are digital assets, which are built to support the structure of investor's payment mechanism.(7)

''یوٹیلٹی ٹوکن کی حیثیت ڈیجیٹل اثاثے کی ہے، جنھیں محض سرمایہ کاروں کی سہولت کی خاطر ادائیگی کے نظام کو مستحکم رکھنے کے لیے بنایا گیا ہے۔''

اس کو ایک مثال سے سمجھا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر کسی نے فرنیچر، میک اپ یا کھانے کا سامان منگوایا تو عموماً کمپنی کی جانب سے واؤچرز ملتے ہیں، جو کوئی کرنسی نہیں ہوتے اور نہ اسے بینک جاری کرتا ہے، بلکہ کمپنی کے جاری کردہ ہوتے ہیں۔ اس سے اسی کمپنی کا سامان حاصل کیا جاسکتا ہے، کسی دوسری کمپنی میں اسے قبول نہیں کیا جاتا۔ جیسے فرنیچر کمپنی کا واؤچر کوئی دوسری کمپنی قبول نہیں کرسکتی، کیوں کہ واؤچر جاری کرنے کے مختلف مقاصد ہوتے ہیں اور کمپنی کے منافع کا ذریعہ بھی بنتے ہیں۔ یہی حیثیت ٹوکن کی ہے۔ ان کی اپنی قدر تو ہوتی ہے، مگر عمومی طور پر کرنسی کی طرح قابلِ تبادلہ نہیں ہوتے۔ ان میں گیم، ڈیٹا اسٹوریج، ورچوئل اشیا، ڈیجیٹل اثاثے، ویڈیو آڈیو اسٹریمنگ جیسے پروجیکٹ چلتے ہیں۔ اس طرح کے ٹوکنز کی کئی قسمیں ہیں:

میم کوائن (Meme Coin)

بٹ کوائن کے آغاز کے بعد پے بہ پے کرپٹوکرنسی کے رواج نے جہاں لوگوں کو متاثر کیا، وہیں بعض لوگوں نے اس کا ٹھٹھا اڑایا اور یہ تاثر دیا کہ گویا کرپٹوکرنسی بچوں کا کھیل ہے۔ چنانچہ جیکسن پالمر (Jackson Palmer) جو کہ پیشے سے سافٹ ویئر انجینئر تھا، نے 'ڈوگی' (Doge) کوائن بنا کر یہ جتایا کہ یہ کوئی مشکل کام نہیں ہے۔ اس کا یہ عملی مظاہرہ کرپٹو نظام کے لیے زبردست طنز تھا، مگر جلد ہی مارکیٹ میں اس کا رواج شروع ہوا اور دیکھا دیکھی لوگ اس نظام کا حصہ بنتے گئے۔ کل تک جو اسے مذاق سمجھتے تھے وہ آج خود قافلہ سالاری کے فرائض انجام دینے میں مصروف ہو گئے۔

میم کوائن کو ہم نے ٹوکن کی فہرست میں اس وجہ سے شامل کیا ہے کہ یہ اصلاً ٹوکن ہی ہے۔ کچھ کوائن کی اپنی بلاک چین بھی ہوتی ہے، مگر وہ مکمل طور پر ٹوکن کی خصوصیت رکھتے ہیں۔ اس کوائن کی اہم بات یہ ہے کہ اس کے پیچھے اثاثہ ہوتا ہے نہ پروجیکٹ اور نہ کسی طرح کی کوئی خدمت۔ یہ محض ڈیجیٹل گنتیاں ہیں، جو لوگوں میں رواج پذیر ہو گئیں اور انھیں ذریعۂ تبادلہ کے طور پر استعمال کیا جانے لگا۔ قدر کی تعیین کیے بغیر ہی یہ مارکیٹ میں متداول ہو گئے اور لوگوں کی دل چسپی کے باعث انتہائی معمولی سی قیمت طے پائی۔ یہی وجہ ہے کہ لوگوں نے دعوے شروع کر دیے کہ یہ کوائن بٹ کوائن کے مقابلے میں عمدہ ہے۔ ۲۰۱۳ء میں جب بعض لوگوں کے والیٹ ہیک ہو گئے تو ڈاگی کوائن کے صارفین نے آپسی تعاون کے ذریعہ اس نقصان کی بھرپائی کی۔ اس عمل نے لوگوں کا اعتبار بڑھا دیا۔[۸] جب کہ حقیقی طور پر اس کی اپنی کوئی قیمت (Face Value) نہیں ہوتی، بلکہ اسے مارکیٹ میں اتار کر بڑے پیمانے پر سرمایہ اکھٹا کیا جاتا ہے۔ اگر چند لوگوں نے اس کی تلافی کی بھی تو ایک نیک کام سے اس کی حقیقت سے پردہ پوشی نہیں کی جا سکتی۔

اسپین کی ایک یونی ورسٹی سے کرپٹوگرافی، بلاک چین اور سائبر سیکورٹی پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے والے محقق اپنے آرٹیکل میں یونی سویپ پروٹوکول (Uniswap Protocol) پر لانچ ہونے والے ٹوکن کا بے لاگ تجزیہ کرتے ہوئے کہتے

ہیں کہ ۹۷ فی صد سے زائد ٹوکن دراصل جعل سازی (Scam) کا حصہ ہیں۔۹ ان کا یہ تجزیہ درست معلوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ میم کوائن کے سلسلے میں بھی اسی طرح کی جعل سازی کا اظہار کیا جاتا ہے۔ اس وقت Coin Market Cap ۱۰ پر تقریبا ۱۳۰۰ سے زائد میم کوائن لسٹیڈ ہیں، جن میں اکثر بے قیمت ہیں۔ محض ۵۰ کوائن ایسے ہیں جن کو کرنسی کی طرح لین دین میں استعمال کیا جارہا ہے۔۱۱

یہ تو اس کا ایک رخ ہے۔ دوسرا رخ یہ ہے کہ یہ کوائن عموما جوا اور سٹے بازی میں استعمال ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے سے مارکیٹ کی قیمت تیزی سے اوپر نیچے کی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زیادہ تر لوگ ایسے کوائن میں خطیر رقم لگانے سے گریز کرتے ہیں۔

خدماتی ٹوکن (Service Token)

اس ذیل میں وہ ٹوکن آتے ہیں جو کوئی خدمت مہیا کراتے ہیں، مثلاً گیمنگ، لین دین، اسٹوریج، اشتہارات جیسی خدمات۔ ان سے فائدہ حاصل کرنے کے لیے صارفین خدماتی ٹوکن کا استعمال کرتے ہیں، اسی لیے انھیں خدماتی ٹوکن کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ان میں فائل کوائن (Filecoin) ایک ایسا ٹوکن ہے، جو غیر مرکزی نیٹ ورک پر اسٹوریج کی خرید وفروخت کرتا ہے۔ اسی طرح BAT کوائن کی خاصیت یہ ہے کہ یہ اشتہارات کی خرید وفروخت کرتا ہے۔ بعض خدماتی ٹوکن گورننس ٹوکن کی طرح رائے دہندگی کا بھی استعمال کرتے ہیں۔

گورننس ٹوکن (Governance Token)

یہ ٹوکن دراصل بلاک چین پر چلنے والے پراجیکٹ کے سلسلے میں عمل درآمد کے لیے ووٹنگ کے طریقۂ کار کو اختیار کرتا ہے، جو کہ اس کے نظام پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ٹوکن مالکان کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ پراجیکٹ پر لیے جانے والے فیصلے پر ووٹنگ کے ذریعہ اپنی رائے کا اظہار کریں، تاکہ اس کا نظم جمہوری انداز سے چل سکے، اسی لیے اس کا نام بھی گورننس ٹوکن پڑا۔ اس کا منفی پہلو، جو سرمایہ داروں کے لیے بھاری منافع یا

نقصان کا باعث بنتا ہے، یہ ہے کہ سرمایہ داروں کی بڑی تعداد ایک ساتھ مل کر رائے دہی کے ذریعہ فیصلہ سازی میں مؤثر رول ادا کرسکتی ہے، جس سے ٹوکن کی قیمت میں بھاری اتار چڑھاؤ دیکھا جاسکتا ہے اور بڑے سرمایہ داروں کو یک طرفہ فائدہ ہوتا ہے۔

ضمانتی ٹوکن (Security Token)

یہ ایسا ٹوکن ہے جو بلاک چین پر موجود اثاثے کے بدلے جاری ہوتا ہے اور اس میں حق ملکیت ثابت ہوتی ہے۔اس کی تعریف یہ کی جاتی ہے:

> A security is a representation of a slice of ownership or rights to an asset or a company.(12)
>
> ''ضمانتی ٹوکن کمپنی یا اثاثے کے حقوق کی یا اس کی ملکیت کے کسی حصے کی نمائندگی کرتا ہے۔''

جو افراد بلاک چین پر جاری ہونے والے اثاثے خریدتے ہیں، کمپنی انھیں شہادت کے طور پر ٹوکن جاری کرتی ہیں۔ یہ طریقہ اسٹاک مارکیٹ سے ملتا جلتا ہے۔بس فرق یہ ہے کہ یہ اسٹاک شیئرنگ کا ڈیجیٹل طریقہ ہے، جس میں ورچوئل اسٹاک کے بدلے ٹوکن جاری کیے جاتے ہیں اور ان اسٹاک میں حقیقی حصہ داری سمجھی جاتی ہے۔اس کی خرید و فروخت سے حق ملکیت کی تبدیلی اور قدر کی نقل پذیری ٹھیک اسی طرح ہوتی ہے، جس طرح اسٹاک مارکیٹ میں ہوتی ہے۔اس میں فلیٹ، مکان، زمین، سونے چاندی، ڈالر اور کرپٹو کوائن وغیرہ کا استعمال عام ہے۔اس ضمن میں ضمانتی ٹوکن کی بھی کئی قسمیں ہیں:

شراکتی ٹوکن (Equity Token)

شراکتی ٹوکن کسی اثاثے کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے اور فرد کی حصہ داری کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ اسٹاک مارکیٹ کی طرح کام کرتا ہے، جہاں کمپنیوں کے اسٹاک میں شراکت حاصل کی جاتی ہے۔ ان کے پیچھے مختلف اثاثے، اسٹاک اور مال ہوتے ہیں، جن سے ٹوکن کی قیمت برقرار رہتی ہے اور اس میں اتار چڑھاؤ کم ہی دیکھنے کو ملتا ہے۔ شیئر ہولڈرز کو بہ یک وقت کمپنی کے اثاثے میں شراکت داری، حق رائے دہی اور دیگر کئی اہم سہولیات فراہم کی جاتی ہیں۔

قرض دارانہ ٹوکن (Debt Token)

یہ قرض کے مشابہ ہوتا ہے۔ کمپنیاں اپنے قرض والے معاملات ٹوکن کی صورت میں انجام دیتی ہیں۔ قرض دارانہ ٹوکن کے پیچھے ادھار اور بونڈز جیسے عوامل کارفرما ہوتے ہیں۔ دراصل جب کمپنیوں کو فنڈ کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ روایتی بینکوں سے فنڈ لینے کے بجائے عوام کا رخ کرتی ہیں، کیوں کہ بینکوں سے فنڈ لینے میں سودی شرح میں اضافہ، دستاویزی کارروائیوں اور مدت کار جیسی الجھنیں سر پر رہتی ہیں، اس لیے کمپنیاں ان چیزوں سے بچنے کے لیے دوسرا طریقہ اختیار کرتی ہیں۔ وہ بلاک چین پر اپنے ٹوکن جاری کرتی ہیں اور اس پر منافع دینے کا وعدہ کرتی ہیں۔ اسی لیے اسے قرض دارانہ ٹوکن کہا جاتا ہے۔ اس طریقہ کار میں سہولت یہ ہے کہ بیٹھے بٹھائے کمپنی کا اشتہار بڑے پیمانے پر ہوتا ہے۔ حتمی منافع کے پیش نظر ٹوکن میں لوگوں کی دل چسپی بڑھنے لگتی ہے۔ اس طرح کمپنی قرض میں ڈوبنے کے بجائے خود کو نمایاں کرنے میں کام یاب رہتی ہے۔

اثاثے دار ٹوکن (Asset-Baked Token)

ڈیجیٹل ٹوکن کی یہ وہ قسم ہے، جس کی قیمت محسوس اشیا اور موجود اثاثے سے طے پاتی ہے۔ آسان زبان میں کہا جائے تو یہ ایسے ٹوکن ہوتے ہیں جن کے پیچھے باضابطہ قیمتی دھات، انوکھے آرٹ اور اثاثہ جات ہوتے ہیں، جن سے ان کی اپنی قیمت برقرار رہتی ہے اور ایک دم سے قیمت میں اچھال یا گراوٹ پیدا نہیں ہوتی۔ اس کی بہترین مثال ہماری مروّجہ کرنسی ہے، جسے ایک زمانے تک دھات دار اشیا کے مقابلے میں جاری کیا جاتا رہا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ کوئی ملک افراط وتفریط کا شکار نہ ہو اور زر کی قیمت برقرار رہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے ٹوکن کو اثاثے دار ٹوکن کہا جاتا ہے۔ مختلف قیمتی اثاثے اور دھات کے اعتبار سے اثاثے دار ٹوکن کی کئی قسمیں ہو جاتی ہیں:

کرنسی بیک ٹوکن (Currency Baked Token)

یہ ٹوکن اگرچہ غیر مرکزی بلاک چین نظام کا حصہ ہوتے ہیں، مگر کئی بار ٹوکن کی

قیمت کو برقرار رکھنے کے لیے اس کی پشت پر رائج کرنسی (Fiat Currency) رکھی جاتی ہے اور کئی بار رائج کرنسی کے بجائے محض اس کی قیمت کو معیار تسلیم کر کے ٹوکن کو اس کی قیمت سے قریب تر رکھا جاتا ہے۔اس طرح کے کوائن کو اسٹیبل کوائن بھی کہا جاتا ہے۔ تیتھر (Tether) اور یو ایس ڈی کوائن (USD Coin) اسی نوعیت کے ہیں۔

الگورتھم ٹوکن (Algorithmic Token)

اس طرح کے ٹوکن کے پیچھے کوئی اثاثہ نہیں ہوتا، بلکہ کرپٹو الگورتھم کلیدی کردار ادا کر رہا ہوتا ہے۔ یہ الگورتھم مارکیٹ میں کرپٹو کرنسیز اور اسٹیبل کوائنز کی قیمت کے حساب سے ٹوکن کی قیمت ایک ہی حد میں رکھتا ہے۔جس طرح سوشل میڈیا الگورتھم ہماری ہسٹری، ٹائم لائن پوسٹ، لائک اور ڈس لائک سے ہمارے لیے نئی پوسٹیں اور اشتہارات متعین کرتا ہے، اسی طرح کرپٹو الگورتھم بنیادی طور پر ٹوکن کی قیمت کو برقرار رکھنے کے لیے اسٹیبل کوائن اور بعض کرپٹو کرنسی کا اتباع کرتا ہے، جس سے اس ٹوکن کی قیمت میں اتار چڑھاؤ معمولی سا ہوتا ہے۔اس کی ایک مثال لونا (Luna) ہے۔

رئیل اسٹیٹ ٹوکن (Real State Token)

اس میں دو طرح کے ٹوکن شمار ہوتے ہیں: ایک تو وہ ٹوکن جس کی پشت پر زمین یا گھر وغیرہ کی قیمت متعین کی جاتی ہے اس صورت میں تمام ٹوکن یکساں قدر رکھتے ہیں اور دیگر اثاثے دار ٹوکن کے مماثل ہوتے ہیں۔ دوسرا وہ ٹوکن جو کسی خاص جگہ، زمین، مکان، فلیٹ یا گھر کی قیمت ظاہر کرتا ہے۔ٹوکن کی یہ دوسری قسم این ایف ٹی کی قبیل سے تعلق رکھتی ہے۔اس کا ہر ٹوکن کسی خاص حصہ کی ملکیت منتقل کرتا ہے۔مثلاً اگر کسی نے زمین کے دس حصہ کیے اور اس پر دس ٹوکن جاری کیے تو ہر ٹوکن اپنی جگہ پر خاص ہوگا، اس کی مالیت عام ٹوکن یا کوائن سے جدا ہوگی اور تمام ٹوکن کی قدر مختلف ہوگی۔

زر اور کرپٹو کرنسیز کا جائزہ

کرپٹو کرنسی کے سلسلے میں شرعی رہ نمائی حاصل کرنے سے قبل دو باتوں کا جاننا

ضروری ہے: پہلا اس کے نظام کی باریکیوں سے گہری واقفیت اور دوسرا ماہرین معاشیات کے نزدیک زر کی حیثیت۔ان دوسوالوں کے بعد اگلا مرحلہ احکام کا آتا ہے۔

زر کے سلسلے میں ہمارے یہاں خاصی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔لوگ سمجھتے ہیں کہ اسے جاری کرنے کا حق صرف حکومت کو ہے، جب کہ تاریخی حقائق اس دعوے کی توثیق نہیں کرتے۔اس کو سمجھنے کے لیے زر کی تعریف اوراس کا تاریخی تسلسل جاننا ضروری ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی اور ابن نجیم کے نزدیک مال کی تعریف یہ ہے:

المال ما يميل إليه الطبع ويمكن ادّخاره لوقت الحاجة، والمالية تثبت بتموّل الناس كافّةً أو بعضهم، والتقوّم يثبت بها وبإباحة الانتفاع به شرعاً. [۱۳]

''مال وہ ہے جس کی جانب فطری میلان ہو اور ضرورت کے لیے اسے جمع رکھنا ممکن ہو۔ایسے ہی مالیت ثابت کرنے کے لیے چند یا تمام لوگوں کی دل چسپی کافی ہے۔اسی مالیت سے اس کی قدر ثابت ہوتی ہے اور شرعی طور پر اس سے فائدہ اٹھانا بھی جائز ہوتا ہے۔''

ماہرین معاشیات اور متاخرین فقہا کے نزدیک زر ہر وہ چیز ہے، جس کے اندر یہ تین چیزیں لازماً پائی جائیں: [۱۴]

۱۔اس کی مالیت کا محفوظ ہو، لوگ اسے جمع کر سکتے ہوں اور وقت پڑنے پر استعمال بھی کر سکتے ہوں۔

۲۔قدر کا پیمانہ ہو، جس سے اس کی قیمت کی تعیین کے لیے ایک بنیاد فراہم کی جاسکے۔

۳۔آلہ مبادلہ ہو، جس کے ذریعہ سے لوگ آپس میں خرید وفروخت کر سکیں۔

یہ تینوں شرطیں زر کے لیے لازمی ہیں۔جس چیز میں یہ شرائط پائی جائیں گی اسے زر تسلیم کیا جائے گا اور لوگوں میں یہ زر خود بہ خود رواج پا جائے گا۔ابتدائی بارٹر سسٹم اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ لوگوں نے ضرورت کے لحاظ سے تبادلہ کی یہ صورت پیدا کی اور جستہ جستہ تبدیلی ہوتے ہوتے مخصوص قیمتی اشیاء، مثلاً روٹیاں، کوڑیاں اور پتھر کا تبادلہ طے پایا، حتی کہ وقت کے ساتھ ساتھ سونا چاندی کے سکے بازار میں آگئے اور لوگوں کے لیے سہولت کا باعث بنے۔

زر کی تعریف سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ زر کا اطلاق محض اس چیز پر نہیں ہوتا جسے حکومت جاری کرے۔ اگر ایسا ہوتا تو زر کی تعریف میں اس کی قدر اور مالیت کی شرط نہ لگائی جاتی، بلکہ حکومت جو چیز بہ طور زر جاری کردے وہی زر متعین ہو جاتا۔ تاریخی لحاظ سے بھی اس کی پُرزور تردید ہوتی ہے۔ لہٰذا تعیینِ زر کا انحصار مکمل طور پر عوام کے عمومی تبادلہ پر ہوتا ہے۔ عوامی سطح پر جو چیز بہ طور زر رائج ہو جائے، اسی کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اسی کو سکّہ رائج الوقت تسلیم کیا جاتا ہے۔

زمانۂ جاہلیت میں قیصر و کسریٰ کے دینار و درہم رائج تھے اور عرب اسے تسلیم کرتے تھے۔ عہدِ رسالت میں آپؐ نے انھیں سکوں کا تعامل جاری رکھنے کا حکم صادر فرمایا تھا۔ [۱۵] اموی دور میں عبد الملک مروان پہلا مسلم حکم راں تھا جس نے سونے کے سکّے جاری کیے۔ حکم راں کی جانب سے سکے جاری کرنے کا ہرگز یہ مطلب نہیں سمجھنا چاہیے کہ سکے ڈھالنے اور انھیں جاری کرنے کا حق محض حکومت کو ہی ہے۔ ان دنوں ہمارے یہاں یہ بحث خوب اٹھائی جاتی ہے کہ اگر حکومت کسی چیز کو زر تسلیم کرے تب ہی اسے زر تسلیم کیا جانا چاہیے، کیوں کہ زر جاری کرنے کا اختیار صرف حکومت کو ہے۔ ماضی میں بادشاہوں یا حکومتوں کی جانب سے جاری کردہ سکوں کا مقصد محض شناخت اور معاشی خود کفالت کا اظہار تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ماضی میں جتنی حکومتیں بدلیں، ان سے کہیں زیادہ سکوں کے ڈھنگ اور نقوش تبدیل ہوئے ہیں۔ ماضی قریب میں سلطنت عثمانیہ کی بات کی جائے تو ڈیڑھ سو سال (۱۶۸۷-۱۸۳۹ء) کی مدت میں دو سو سے زائد سکے مختلف بادشاہوں نے جاری کیے اور بہ یک وقت متعدد سکے قابل تسلیم تھے۔ [۱۶]

اس بات کو قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ بادشاہوں کو زر کے جاری کرنے کا اختیار حاصل تھا۔ یہ ایک فطری امر بھی ہے کہ بادشاہ جو کسی خاص علاقے اور ملک کا ذمہ دار ہوتا ہے وہ ملک کے وسائل (Resources) پر قابض ہو اور ملک کے حق میں مفید اقدام کرے۔ ٹھیک یہی بات آج کی حکومتوں کے حق میں بھی ثابت ہوتی ہے۔ حکومتیں ایسے ہی چلتی ہیں اور ملک دوسرے ملک سے آگے بڑھتا ہے، لیکن سوال یہ پیدا

ہوتا ہے کہ اگر کہیں عوام میں کوئی چیز از خود بہ طور زر مستعمل ہوجائے تو کیا اسے زر تسلیم نہیں کیا جائے گا؟ جب کہ قدیم دور میں سونے چاندی کے جاری کردہ سکوں کے علاوہ عوام میں بعض فلوس رائج ہوجاتے اور وہ انھیں تسلیم کرتے تھے۔ تقریباً چھ سو سال پوری دنیا میں سونے چاندی کے سکوں کا ہی رواج رہا ہے، مگر درمیان میں جب فلوس جاری ہوئے تو لوگوں کی دل چسپی کے باعث اس قدر مشہور ہوگئے کہ اب ہر قسم کا پیسہ فلوس کہلانے لگا۔

کرپٹو کرنسی کی مقبولیت اور منی لانڈرنگ کا مسئلہ

کرپٹو کرنسی کے متعلق ہمارے پڑھے لکھے لوگوں کے درمیان عجیب قسم کی بے چینیاں پائی جاتی ہیں۔ وہ فریب دہی اور منی لانڈرنگ جیسے اندیشوں کو ہی دہراتے ہیں، جن کا اظہار حکومتیں یا پالیسی ساز ادارے کرتے ہیں، جب کہ ان اداروں اور حکومتوں کا حال یہ ہے کہ انھوں نے منی لانڈرنگ جیسے مسئلہ کو ایسا حساس موضوع بنا کر پیش کیا کہ تمام ممالک نے سر جوڑ کر اس کے حق میں قوانین بنائے اور دھیرے دھیرے اسے قانونی طور پر تسلیم کرلیا۔

اب تو بڑی بڑی کمپنیاں اور حکومتیں ان کے استعمال میں دل چسپی رکھتی ہیں۔ صرف بہ طور کرنسی (Legal Tender) اس کے استعمال کی بات کی جائے تو سینٹرل امریکہ (El Salvador) اور سینٹرل افریقہ (Central Africa Republic) نے بٹ کوائن کو بہ طور کرنسی (Legal Tender) [۱۷] تسلیم کیا ہے اور وہاں روز مرہ کی خرید و فروخت میں اس کا استعمال جاری ہے۔

اب ایسے ملکوں کی تعداد روز افزوں ہیں جو کرپٹو کرنسی سے عائد پابندی کو ہٹا رہے ہیں، یا پہلے سے اس کی موافقت میں ہیں۔ ان میں بعض تو ٹیکس وصول کرتے ہیں اور بعض نہیں کرتے۔ ان ممالک میں امریکہ، کناڈا، یورپین یونین، اسرائیل، آسٹریلیا، انڈیا، جاپان، میکسیکو، سنگاپور، دبئی، ملیشیا، اٹلی، روس، اسپین، برازیل، ترکی اور ایران جیسے کئی ممالک ایسے ہیں، جہاں کرپٹو کرنسی کے استعمال پر کوئی پابندی نہیں ہے۔ [۱۸]

جہاں تک کرپٹوکرنسی کے ذریعہ پیسوں کی خفیہ ترسیل (Money Laundering) کی بات ہے تو یہ نہ تھمنے والا مسئلہ ہے۔ ایسے مسائل ہر نظام میں پیش آتے ہیں۔ ۲۰۱۴ء سے ۲۰۲۴ء تک کی رپورٹ کے مطابق انڈیا میں ای ڈی (ED) نے ہندوستانی روپے کے متعلق پانچ ہزار سے زائد کیس درج کیے ہیں۔ [۱۹] اس کے علاوہ بھی بہت سے ایسے واقعات پیش آتے ہیں جو نظروں میں نہیں لائے جاتے، مگر خفیہ طور پر انجام پاتے ہیں۔ اس لیے اس دردسر سے نکلنے کا حل ڈھونڈھنا چاہیے، نہ کہ کسی نظام سے زورآزمائی کرنی چاہیے۔ ایران نے ۲۰۱۸ء میں یہی غلطی کی تھی اور اسی خدشہ سے کرپٹوکرنسی کے استعمال پر پابندی ظاہر کی تھی، مگر جلد ہی ۲۰۱۹ء میں اس نے منظوری دے دی اور ۲۰۲۲ء میں خبر ملی کہ ایران دنیا کا واحد ملک بن گیا جس نے درآمدات (Import) کے سلسلے میں عالمی کرنسی معیار کی خلاف ورزی کرتے ہوئے کرپٹو میں دس ملین ڈالر کی ادائیگی کی ہے۔ [۲۰] دنیا کے بڑے بڑے سرمایہ داراس نظام کو ترقی دینے میں اپنا بھرپور تعاون دے رہے ہیں۔ حال ہی میں ٹیسلا (Tesla) کے حوالے سے تجزیہ نگاروں نے یہ دعویٰ کیا کہ ایلان مسک (Elon Musk) نے ۷۶۵ ملین ڈالر کی ادائیگی بٹ کوائن کی شکل میں کی ہے [۲۱] اور یہ اب تک کی سب سے بڑی لین دین ہے۔

ساؤتھ کوریا کی وزارت خزانہ نے اعلان کیا ہے کہ ۲۰۲۵ء کی دوسری شش ماہی سے درآمدات و برآمدات میں کرپٹوکرنسی کے لین دین کو قانونی حیثیت حاصل ہوگی۔ [۲۲] اس سلسلے میں اصول وضوابط بنائے جائیں گے اور صارفین رجسٹریشن کے بعد ہی لین دین کرسکیں گے۔ واضح رہے کہ ۲۰۲۰ء کی رپورٹ کے مطابق ساؤتھ کوریا میں منی لانڈرنگ سے متعلق جرائم کی تعداد آٹھ بلین تک پہنچ چکی تھی۔ اس کے باوجود وہ اس پر سنجیدگی سے غور کررہا ہے اور اس نظام میں آگے بڑھنے کا عندیہ دیا ہے، جب کہ کرپٹو کی وادی (Cryto Valley) کہلانے والے ملک سویزرلینڈ کی کمپنیاں باضابطہ عالمی تجارت میں کرپٹو کا استعمال کرتی ہیں اور اس نے منی لانڈرنگ کے خلاف ایک فورم Financial Market Supervisory Authority تشکیل دیا ہے، جو اس

طرح کے عمل پر نگاہ رکھتا ہے۔ ۲۳

منی لانڈرنگ جیسے قبیح عمل کو روکنا آسان نہیں ہے اور نہ اس ایک وجہ کو بنیاد بنا کر کسی نظام کو نظر انداز کرنا دانش مندی ہے، بلکہ پالیسی ساز اداروں، ملکوں اور سرمایہ داروں کی حکمت عملی سے فائدہ اٹھانا چاہیے، کیوں کہ معیشت کا رخ طے کرنے میں ان کا کلیدی کردار ہوتا ہے اور کرپٹو میں ان کی دل چسپی یہ ظاہر کرتی ہے کہ آنے والے دنوں میں معیشت کا انحصار اسی پر ہوگا۔ اس لیے اس اندیشے کو دوٗر کرنے کی کوشش ہونی چاہیے۔

شرعی نقطۂ نظر

کرپٹو کرنسیز کے مطالعہ، زر کے تاریخی تسلسل اور شریعت کے عمومی مزاج کی بنیاد پر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ کرپٹو کرنسیاں زر کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس کو واضح لفظوں میں کہا جائے تو 'کرنسی کوائن' کی حیثیت زر اعتباری کی ہے۔ زیادہ تر لین دین اسی کے ذریعہ انجام پاتے ہیں اور لوگوں کے درمیان متداول بھی ہیں۔ جب تک لوگوں میں اس کا تعامل ہوگا، اس کی حیثیت زر اعتباری کی ہوگی۔ اس پس منظر میں اگر کرنسی نوٹ کے سلسلے میں علما کا موقف دیکھا جائے تو انھوں نے محض عام تعامل ہونے کی بنا پر جائز قرار دیا تھا۔ عالم عرب کے بڑے عالم قاضی عبداللہ بن سلیمان بن منیع صاف لفظوں میں لکھتے ہیں:

> كما مرّ بنا أن سرّ قبول النقد أياً كان قبولاً عاماً للتداول والتموّل، هو الثقة به كقوة شرائية وكمستودع أمين للدخار، لا أن سرّ قبوله محصور في كونه ذا قيمةٍ في ذاته أو أن القانون فرضه وألزم التعامل به۔ ۲۴
>
> ''جیسا کہ یہ بات گزر چکی ہے کہ کرنسی خواہ کسی قسم کی ہو، اس کا مالی معاملات اور لین دین میں قابل قبول اور رواج پذیر ہوجانے کا راز اس پر اعتماد کرنے میں ہے کہ وہ واقعی ایک قوّتِ خرید رکھتی ہے اور قابل بھروسہ ثروت ہے، نہ کہ اس کی قبولیت کا راز اس کے ذاتی طور پر قیمتی ہونے میں ہے، نہ حکومت کے لازمی قرار دینے میں ہے اور نہ بہ طور کرنسی فرض کردینے میں ہے۔''

جہاں تک ضمانتی ٹوکن (Security Token) کی بات ہے تو اس کا استعمال بھی

جائز معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ اس کے پیچھے مختلف اثاثے موجود ہوتے ہیں، جن کے بدلے یہ ٹوکن جاری ہوتے ہیں اور وہ اس کی اصل قیمت کا سبب بنتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ آہستہ آہستہ ہوتا ہے۔ البتہ اس میں یہ خیال رہے کہ جو کمپنیاں سودی کاروبار کرتی ہیں، یا ان کے اثاثے سود پر مبنی ہیں ان کے ٹوکن کا استعمال شرعاً درست نہیں ہے۔ بعض کمپنیاں محض قرض حاصل کرنے کے لیے ٹوکن جاری کرتی ہیں اور اس پر منافع کا دعویٰ کرتی ہیں، ان کے ٹوکن بھی سود کے دائرے میں آتے ہیں، ان سے بچنا چاہیے۔

بعض ٹوکن جیسے میم کوائن اور گورننس ٹوکن وغیرہ محض منافع حاصل کرنے کے لیے بنائے گئے ہیں۔ بہ وقت ضرورت اگر کسی خاص جگہ اس کی ادائیگی سے بھاری چھوٹ مل رہی ہو اور فائدہ ہو تو صرف ادائیگی کی جا سکتی ہے۔ فی الوقت ان کے استعمال سے گریز بہتر ہے۔ بہت ممکن ہے کہ آنے والے دنوں میں یہ فلوس کی طرح کام کرے اور مارکیٹ میں ایسے ہی کوائن کا چلن ہو جائے۔

خدماتی ٹوکن میں پیچیدگیاں زیادہ ہیں۔ کمپنیاں طرح طرح کی خدمات مہیا کرتی ہیں اور اس پر فیس لیتی ہیں۔ کرپٹو میں یہ طریقہ ذرا مختلف ہوتا ہے۔ ان کمپنیوں کے اپنے ٹوکن ہوتے ہیں اور ان کی سروس حاصل کرنے کے لیے ان ٹوکن میں ادائیگی ضروری ہوتی ہے۔ مثلاً BAT ٹوکن جاری کرنے والی کمپنیاں اشتہار کی سروس فراہم کرتی ہیں اور اپنے ٹوکن کے ذریعہ ادائیگی کرواتی ہیں۔ اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ جو لوگ ان اشتہارات کو دیکھتے ہیں، کمپنی انھیں کچھ فیس ادا کرتی ہے۔ اس طرح وہ خود ہی اپنے صارفین کے بھروسے اشیا کا اشتہار کرتی ہے۔ اگر اس انداز کی کوئی کمپنی ہے جو سروس کا معاوضہ وصول کرے اور اس کی خدمات حلال بنیادوں پر ہو تو اس کا استعمال بھی جائز معلوم ہوتا ہے۔ البتہ گیمنگ، فحش اشتہارات اور سودی لین دین کے سلسلے میں محتاط رہنا چاہیے۔ شریعت میں ان کی کمائی اور لین دین دونوں حرام ہے۔ ان کے علاوہ وہ تمام ٹوکن جو کسی طرح کی خدمات: اشتہارات، آن لائن اسٹوریج، براؤزر کی سہولت، ٹریڈنگ کی سہولیات یا تیز رفتار ویب کا استعمال وغیرہ پیش کرتے ہوں، ان کی ادائیگی

کے لیے ان ٹوکنز کا استعمال کرنے میں کوئی کراہت نہیں ہے۔اس کا اصل سبب یہ بھی ہے کہ یہ کمپنیاں عام طور پر اپنے ٹوکن کے ذریعے ہی لین دین کرتی ہیں۔اس کے پیچھے جعل سازی، دھوکہ اور کئی طرح کے اسباب کارفرما ہوتے ہیں۔

حواشی و مراجع

1- Cryptocurrency Explained With Pros and Cons for Investment, Reviewed by CIERRA MURRY, Sponsored by Investopedia. Updated May 26, 2024.

2- Andreas M. Antonopoulos (2014), Mastering Bitcoin, (Early Release Edition), Chapter 1, page:1

3- What Are Crypto Tokens, and How Do They Work? Reviewed by JULIUS MANSA, Sponsored by Investopedia. Updated April 22, 2024

4- Lars Haffke (2018), ICO Market Report 2017. Performance Analysis of Initial Coin Offerings, Sponsored by SSRN Electronic Journal. https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3309271

5- Omni, Coin Market Cap, Accessed on Jun 4, 2024. https://coinmarketcap.com/currencies/omni/

6- What is a utility token, Sponsored by Trust Mashines, Accessed on June 12, 2024. https://trustmachines.co/

7- Mahesh Shirole, Maneesh Darisi, and Sunil Bhirud, Cryptocurrency Token: An Overview, IC-BCT 2019, Proceedings of the International Conference on Blockchain Technology, Page: 135

8- Adrian Stencel (2023), What is a meme coin? Dogecoin to the moon! Page: 6 ,hal-04360574

9- Bruno Mazorra (2020), Do not rug on me: Zero-Dimensional scam detection. https://arxiv.org/pdf/2201.07220

۱۰۔ یہ کرپٹو کرنسی کی سب سے بڑی مارکیٹ ہے، جہاں تمام کوائن اور ٹوکن رجسٹرڈ ہوتے ہیں:

https://coinmarketcap.com/

11- Eric Rosenberg (Updated: Dec 8, 2023), Meme Coin Explained, Sponsored by Investopedia. Accessed on June 11, 2024.

12- Christina Majaski (2023(Cryptocurrency Security Token: Definition,

Forms, and Investment, Sponsored by Investopedia, Accessed on June 12, 2024. https://www.investopedia.com/terms/s/security-token.asp

۱۳۔ ابن عابدين الشامي، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار)، كتاب البيوع، مطلب في تعريف المال والملك والمتقوم، كذا في البحر الرائق للعلامة ابن نجيم، ۴/ ۵۰۱۔

۱۴۔ اس سلسلے میں مفتی تقی عثمانی، ڈاکٹر عدنان خالد ترکمانی، ڈاکٹر عصمت اللہ، انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا، انٹرنیشنل مونیٹری فنڈ اور دیگر ماہرین کی آرا دیکھی جا سکتی ہیں۔

۱۵۔ الأب أنستاس ماري الكرملي البغدادي، النقود العربية وعلم النميات، طبع فی القاھرۃ سنۃ ۱۹۳۹ء، ص: ۱۲

16- Tim Wilkes (2017), Islamic Coins & Their Values, Vol 2, 1st edition, Page: 11

۱۷۔ زر اور کرنسی کے فرق کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ زر کا رواج لوگوں کے تعامل پر ہوتا ہے اور جب حکومت اسے تسلیم کر لے تو اسے کرنسی کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے۔ ان ممالک کی منظوری فی الوقت ملکی دائرہ میں محدود ہے، جسے Limited Legal Tender کے نام سے جانا جاتا ہے۔

18- Number of businesses that either have a cryptocurrency ATM or offer crypto as an in-store payment method as of March 9, 2021, Published by Statista, Accessed on 8 Aug, 2024

19- The Economic Times, updated: 6 Aug, 2024, Accessed on 7 Aug, 2024. See here: https://ln.run/xb-2N

20- Reuters, Iran makes first import order using cryptocurrency – report, Updated: 9 Aug, 2022, Accessed on: 7 Aug, 20244. See here: https://ln.run/B64GW

21- LaToya Scott, Tesla Quietly Transfers $765 Million In Bitcoin, Putting Musk's Cryptocurrency Strategy Under Intense Scrutiny Amid Market Concerns, Accessed on 28, Oct, 2024. See here: https://finance.yahoo.com/news/tesla-quietly-transfers-765-million-164536555.html

22- Korea to Regulate Crypto Cross-Border Trade Next Year, Published on [news.bitcoin.com], Accessed on 28, Oct 2024.

23- Cointelegraph News, Accessed on 7 Aug, 2024. See here: https://cointelegraph.com/tags/switzerland

۲۴۔ عبد اللہ بن سلیمان بن منیع، الورق النقدي: حقیقتہ، تاریخہ، قیمتہ، حکمہ، طبع دوم، ۱۴۰۴ھ- مطابق ۱۹۸۴ء، ص ۱۱۳

تعارف وتبصرہ

عوامی مقامات پر نماز کا مسئلہ مرتب: مولانا منور سلطان ندوی

مجلس تحقیقات شرعیہ، ندوۃ العلماء لکھنؤ، سنہ اشاعت: ۲۰۲۴ء، صفحات: ۳۶۵، قیمت: درج نہیں

دورانِ سفر عام طور پر عوامی مقامات: ریلوے اسٹیشن، ایئرپورٹ، ٹرین، ہوائی جہاز، پبلک پارک، پٹرول پمپ اورشاہ راہوں کے کنارے نماز پڑھنے کی ضرورت پیش آتی ہے، یا جمعہ وعیدین کے موقع پر بعض علاقوں میں جگہ کی تنگی کے باعث سڑکوں پر نماز پڑھی جاتی ہے۔ وطنِ عزیز میں یہ روایت صدیوں سے قائم ہے، لیکن گزشتہ دنوں کئی ایسے واقعات سامنے آئے ہیں جن میں اس عمل کے خلاف شدید ردّعمل کا اظہار دیکھنے کو ملا ہے۔ بعض جگہوں پر حکومت نے بھی مساجد کے علاوہ دیگر مقامات پر نماز ادا کرنے پر پابندی لگا دی ہے۔ اس پس منظر میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسے مواقع پر کیا کیا جائے؟

زیرِنظر کتاب 'عوامی مقامات پر نماز کا مسئلہ' اسی موضوع سے بحث کرتی ہے۔ یہ اصلاً مجلس تحقیقات شرعیہ، ندوۃ العلماء لکھنؤ کے تحت منعقد ہونے والے فقہی سمینار ۲۰-۲۲/ اکتوبر ۲۰۲۳ء میں پیش کیے جانے والے مقالات کا مجموعہ ہے۔ اس کے مرتب مولانا منور سلطان ندوی دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ میں تدریسی فرائض کے ساتھ مجلس تحقیقات شرعیہ میں رفیقِ علمی کی حیثیت سے خدمات انجام دے رہے ہیں۔

اس مجموعے کو چار ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے: پہلے باب میں صدارتی خطبہ، کلیدی خطبہ اور خطبۂ استقبالیہ کے علاوہ ۷/ اہل علم کے تاثرات ہیں، جب کہ دوسرا باب سوال نامہ، تجاویز، تلخیصِ مقالات اور عرضِ مسئلہ پر مشتمل ہے۔ تیسرے باب میں سمینار میں پیش کیے گئے ۳۳/ مقالات ہیں۔ آخری اور چوتھا باب 'مناقشہ' اور رپورٹ سمینار پر مشتمل ہے۔

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کی ادائیگی کے لیے مسجد کا ہونا ضروری نہیں

ہے، بلکہ روئے زمین پر کہیں بھی نماز پڑھی جا سکتی ہے، لیکن بعض مخصوص نوعیت کی جگہوں میں نماز پڑھنے کی ممانعت بھی آئی ہے۔ان احادیث کی روشنی میں فقہائے کرام نے تفصیلی بحثیں کی ہیں۔ ان تفصیلات کی روشنی میں موجودہ صورت حال میں کیا کچھ رہ نمائی حاصل کی جا سکتی ہے؟ بنیادی طور پر اس مجموعے میں اسی سوال کو زیرِ بحث لایا گیاہے۔سمینار میں خلاصے کی شکل میں جو تجاویز سامنے آئی ہیں، ان میں حکومتِ ہند سے یہ مطالبہ کیا گیا ہے کہ مذہبی آزادی ہندوستان کے تمام باشندوں کو حاصل ہے، اس لیے جولوگ اس طرح کے مقامات پر نماز کی ادائیگی میں رکاوٹ ڈالتے ہیں،ان پر قدغن لگائی جائے۔ اسی طرح دورانِ سفر عوامی مقامات، جیسے پارک، ریلوے اسٹیشن، ایئر پورٹ، ٹرین اور ہوائی جہاز وغیرہ میں بھی استطاعت کے بہ قدر وقت پر نماز پڑھنے کی کوشش کرنی چاہیے، البتہ دوسروں کو تکلیف نہ ہو، اس کا خاص خیال رکھنا چاہیے۔جس جگہ نماز پڑھنے کی صورت میں ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو، وہاں نماز مؤخر کر لینی چاہیے۔

تمام مقالات میں اس کی صراحت ملتی ہے کہ دوسروں کی زمین پر نماز پڑھنے کے لیے اجازت ضروری ہے، چاہے صراحۃً ہو یا اشارۃً۔عوامی مقامات پر نماز پڑھنے سے اگر کسی کو تکلیف پہنچنے یا فتنہ کا اندیشہ ہو، جیسے ٹرین میں گزرگاہ پر، یا ریلوے اسٹیشن میں ایسی جگہ نماز پڑھنا جہاں مسافروں کی کثرت سے آمد ورفت ہو،اس سے احتراز کرنا چاہیے۔اسی طرح بعض فضلاء نے ایسے موقعوں پر جمع بین الصلاتین، تقدیم وتاخیر، یا ٹرین اور جہاز میں اپنی سیٹ پر بیٹھ کر نماز پڑھنے کا مشورہ دیا ہے۔بعض مقالہ نگاران نے اس جانب اشارہ کیا ہے کہ عوامی مقامات پر نماز کے سلسلے میں جو مسائل پیدا ہو رہے ہیں، اس میں خود مسلمانوں کی بے احتیاطی شامل ہے۔ انتظامات کے باوجود جمعہ وعیدین کی نماز کو سڑکوں پر ادا کرنا غیر اخلاقی رویہ ہے۔ اس سلسلے میں عوام میں بیداری لانے کی ضرورت ہے۔ایک مقالہ نگار نے مجبوری کی حالت میں ٹرین کی سیٹ پر بیٹھ کر نماز ادا کرنے کو جائز لکھا ہے، لیکن موصوف نے اس نماز کے اعادہ کا بھی مشورہ دیا ہے (ص ۱۵۰) اگر نماز درست ہے تو اس کے اعادہ کی کیا ضرورت ہے؟!

مجلس تحقیقاتِ شرعیہ کے ذمہ داران اور رفقاء قابل مبارک باد ہیں کہ ان کی کوششوں سے اس حسّاس مسئلہ پر نہایت ہی خوب صورت مجموعہ منظر عام پر آسکا۔اس کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ مقالہ نگاران نے کہیں کہیں فقہائے احناف کے علاوہ دیگر فقہاء کی آرا بھی پیش کی ہیں۔ (محمد صادر ندوی)

مساجد میں خواتین کی آمد۔شرعی احکام ومسائل مرتب:مولانا محمد نصر اللہ ندوی

مجلس تحقیقات شرعیہ،ندوۃ العلماء لکھنؤ،سنہ اشاعت:۲۰۲۴ء،صفحات:۳۶۸،قیمت:درج نہیں

بعض دینی مسائل ،جوعہدِ اسلامی سے مختلف فیہ رہے ہیں ، ان پر دورِ حاضر میں بحث وتحقیق کے لیے کئی عوامل پیدا ہوگئے ہیں۔اکیسویں صدی کا علمی انفجار، دشمنانِ اسلام کی طعن وتشنیع اور بعض مسائل اپنوں کی نادانستہ اور مذموم سعی سے زیر بحث آئے ہیں ۔ بہرکیف اس سے بھی خیر برآمد ہوا، انھیں پہلے سے زیادہ معروضی انداز میں ، مقاصدِ شریعت سے ہم آہنگ اور رعایتِ زمانہ کا لحاظ کرتے ہوئے حل کرنے کی سعی محمود جاری ہے۔انھی مسائل میں ایک اہم مسئلہ خواتین کے مقام ومرتبہ اورحقوق کا ہے۔ان کی دینی وحرکی زندگی اورسماجی ومعاشی سرگرمیوں پر نئے سرے سے بحث کا آغاز ہوا ہے۔

خواتین سے متعلق مسائل میں ایک اہم مسئلہ مساجد میں ان کی نماز کی ادائیگی کا ہے۔زیر نظر مجموعۂ مقالات اسی سے بحث کرتا ہے۔یہ اصلاً مجلس تحقیقات شرعیہ،ندوۃ العلماء کے فقہی سمینار (منعقدہ ۲۰۔۲۲/اکتوبر ۲۰۲۳ء) میں پیش کیے گئے ۲۱/ مقالات کا مجموعہ ہے۔مرتب مولانا محمد نصر اللہ ندوی دارالعلوم ندوۃ العلماء میں استاذ ہیں، علمی سمیناروں میں شرکت کرتے ہیں ،ان کے مضامین ومقالات معتبر رسائل میں شائع ہوتے ہیں۔

مقدمہ، پیش لفظ اورعرضِ مرتب کے بعد موضوع سے متعلق سوال نامہ اور سمینار میں منظور کردہ تجاویز شامل کی گئی ہیں۔مجموعے میں شامل مقالات بنیادی طور پران سوالات کے جوابات فراہم کرتے ہیں: مساجد کا مقام وکردار اور ان کی تعمیر کے

مقاصد کیا ہیں؟ مساجد میں خواتین کی نماز سے متعلق احادیث میں کیا حکم ملتا ہے؟اس تعلق سے اقوالِ صحابہ اور ائمہ اربعہ کا کیا موقف ہے؟ خواتین کے گھر میں نماز پڑھنے کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ان کے مسجد میں آنے کی ممانعت کی وجہ صرف اندیشۂ فتنہ ہے یا اس کے دیگر اسباب بھی ہیں؟ کیا خواتین کے لیے مسجد میں کوئی مخصوص گوشہ یا علیٰحدہ مسجد قائم کی جاسکتی ہے؟ دعوتی مقاصد سے ان کے مسجد میں آنے کا کیا حکم ہے؟ وغیرہ۔

موجودہ دور میں مساجد میں خواتین کی نماز کے سلسلے میں تین رائیں پیش کی گئی ہیں: (۱) مسجد میں آنا جائز ہے۔(۲) مسجد میں آنا افضل ہے۔ (۳) گھروں میں نماز پڑھنا افضل ہے۔جن مقالہ نگاران نے ممانعت کی رائے دی ہے اور ان کے مسجد جانے کو مکروہِ تحریمی یا تنزیہی کہا ہے انھوں نے عام طور سے حضرت عائشہؓ کی حدیث، حضرت عمرؓ کے واقعہ اور فقہاء کی دلیل 'فتنہ کا اندیشہ' کا ذکر کیا ہے، جنھوں نے اجازت دی ہے انھوں نے احادیث میں منقول اجازت، عہدِ نبویؐ میں صحابیات کا تعامل اور مسجد نبوی اور دیگر مساجد میں خواتین کی نماز کے تسلسل کو بنیاد بنایا ہے۔

ممانعت کے سلسلے میں جن دلائل کو بنیاد بنایا گیا ہے وہ کم زور ہیں، مثلاً حضرت عمرؓ سے منسوب یہ بات کہی جاتی ہے کہ انھوں نے خواتین کو مسجد جانے سے روک دیا تھا۔ یہ بات تاریخی طور پر ثابت نہیں، کیوں کہ ان کی اہلیہ حضرت عاتکہ بنت زیدؓ پابندی سے مسجد جایا کرتی تھیں ۔اسی طرح حضرت عائشہؓ سے منقول روایت کہ اگر رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم آج ہوتے تو خواتین کو مسجد میں جانے سے منع کردیتے، اس روایت کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کی وجہ سے اختلاف ہوا ہے۔حضرت عائشہؓ کا یہ کہنا دراصل خواتین کے زیب و زینت کے ساتھ اور خوشبو لگا کر مسجد جانے کی وجہ سے تھا۔ثابت ہے کہ وہ خود نماز ادا کرنے کے لیے برابر مسجد جاتی رہیں۔

بعض مقالہ نگاران نے خواتین کے مسجد جانے کو فقہاء کی دلیل 'فتنہ کا اندیشہ' کی روشنی میں غلط قرار دیا ہے۔یہ کسی سے مخفی نہیں ہے کہ فتنہ کا اندیشہ ہر عہد اور ہر طرح کے لوگوں سے رہا ہے۔ مقامِ غور ہے کہ کیا صرف اندیشہ کی وجہ سے کسی شرعی اجازت کو

ممانعت میں تبدیل کرنا درست ہوگا؟

بعض مقالہ نگاران نے خواتین کے مسجد میں جانے کی مشروط اجازت کا ذکر کیا ہے۔ انھوں نے فقہاء کی تصریحات، جیسے عورت بدشکل، بدصورت، ناقابلِ شہوت ہو، بیان کی ہیں۔ یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ فقہاء کی یہ تصریحات مسلم معاشرے اور اسلام کی اچھی تصویر نہیں پیش کرتی۔ یہ کون طے کرے گا کہ کون عورت بدصورت ہے اور کس کی طرف مردوں کا میلان نہیں ہوگا؟ یہ دراصل ایک صریح حکم کے نہ ماننے کے پیچھے کارفرما ذہنی پس منظر کا شاخسانہ ہے۔

بعض مقالہ نگاران کا اسلوب ادّعائی ہے۔ ان کے مقالات میں مسلکی حمایت اور ذاتی رجحان اصل مسئلے پر غالب آ گیا ہے۔ ایک مقالہ نگار نے دعویٰ کیا ہے کہ اگر خواتین کے مسجد جانے کی شرائط پوری ہوں تب بھی نوجوان بچیوں اور جوان منکوحہ خواتین کے لیے مسجد آنا حرام ہے۔ اس پر امت کا تعامل وتواتر ہے۔ (ص: ۲۳۶) دو مقالہ نگاران نے دعوتی مقاصد کے لیے خواتین کے مسجد جانے کو بھی ناجائز قرار دیا ہے۔ (ص ۱۶۴، ص ۲۹۷)

مقالات کا جائزہ لیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں اکثر مقالہ نگاران نے پہلے سے طے شدہ رائے اور ذاتی رجحان کو سامنے رکھ کر موافق دلائل کا استقصا کیا ہے۔ اس لیے ان کے مقالات میں بعض ایسے اسلوب اور جملوں کا استعمال ہوا ہے، جو مزاجِ شریعت کے خلاف ہیں۔ مثلاً ایک مقالہ نگار نے اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ مساجد میں گوشۂ خواتین مختص کرنا جائز نہیں ہے۔ (ص ۲۹۷) مقالہ نگاران کے لیے ضروری تھا کہ مسئلہ کا معروضی جائزہ لیتے اور درست موقف کی طرف رہ نمائی کرتے۔ محض فقہاء کی آرا کے اعادہ سے مسئلہ کی تفہیم ممکن ہے نہ حقیقت کا ادراک۔

مجموعے میں شامل چند مقالات بلاشبہ علمی وتحقیقی اسلوب میں لکھے گئے ہیں۔ مقالہ نگاران نے نفس مسئلہ پر مدلّل اور مفصل گفتگو کی ہے، مانعین کے دلائل کا علمی رد کیا ہے اور عصر حاضر میں نظام مساجد کی بحالی اور خواتین کی دینی تربیت کے ذرائع کو مسجد سے جوڑا ہے۔

مجموعے کے آخر میں اس موضوع پر ہونے والے مناقشے کو قلم بند کیا گیا ہے، جس میں بعض شرکاء نے مساجد میں خواتین کی نماز کے سلسلے میں درست موقف کا اظہار کیا ہے۔ یہ اس مجموعے کا اہم حصہ ہے۔

نماز کی صفوں کی ترتیب، خواتین کا بچوں کی معیت میں نماز کی ادائیگی کے لیے آنا، روکنے کی ممانعت، آنے کی صریح اجازت، عہدِ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں صحابیات کا تعامل اور مسجد نبویؐ میں خواتین کی نماز کا تسلسل اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ خواتین مسجد میں نماز کے لیے جاسکتی ہیں، البتہ انہیں اس کی ترغیب نہیں ہے، لہٰذا ان کو مساجد میں لانے پر اصرار مناسب نہیں اور نہ اس کے لیے کوئی مہم چلائی جائے گی۔ ان کے لیے مساجد میں مخصوص گوشہ، علیٰحدہ وضوخانہ اور حمام کا نظم ہونا چاہیے، تاکہ وہ اپنے شوق سے جن نمازوں میں آنا چاہیں، بغیر کسی دشواری کے آسکیں۔

یہ مجموعۂ مقالات اپنے موضوع پر ایک سنجیدہ علمی کوشش ہے، البتہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کی ترتیب وتہذیب کا کام عجلت میں انجام دیا گیا ہے، جس کی وجہ سے کئی خامیاں راہ پاگئی ہیں۔ جدید اردو املا کا فقدان ہے، کتابت کی بے شمار غلطیاں ہیں۔ آیات اور احادیث کا فونٹ اور خط یکساں ہے، جب کہ انہیں علیٰحدہ ہونا چاہیے۔ بیش تر مقالات میں عربی متن کا ترجمہ نہیں ہے۔ مقالات میں گنتیاں کہیں اردو میں ہیں، کہیں انگریزی میں، ان میں یکسانیت ہونی چاہیے تھی۔ امید ہے، آئندہ ایڈیشن میں بہتر طباعت کے ساتھ اسے منظر عام پر لایا جائے گا۔

(محمد انس فلاحی مدنی)

خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی (۹۶)

☆**صدرِادارہ کی مرتبّہ کتاب کی اشاعت:** پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقیؒ کے، مجلّہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی میں شائع شدہ گیارہ مقالات کا مجموعہ صدرِادارہ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی نے بہ عنوان 'سیرت نبوی ﷺ کے نئے مباحث' مرتب کیا ہے۔ بیش تر مقالات عہدِ نبوی کے مکّی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ پروفیسر مرحوم کا یہ میدانِ اختصاص تھا۔ انھوں نے ان مقالات میں نئے مباحث چھیڑے ہیں، جن کی طرف عام سیرت نگاروں نے کم توجہ دی ہے۔ یہ کتاب وائٹ ڈاٹ پبلشرز نئی دہلی سے شائع ہوئی ہے۔ صفحات: ۲۴۰، قیمت: ۳۰۰ روپے۔

☆ **خصوصی لیکچر بہ عنوان 'تحقیق کیسے کریں؟':** ۳/جون ۲۰۲۵ء کو صدرِ ادارہ نے ادارہ کے ارکان و زیرتربیت اسکالرس کے سامنے 'اسلامیات میں تحقیق کیسے کریں؟' کے موضوع پر لیکچر دیا۔ انھوں نے زبان اور قلم کو اللہ کی نعمتیں قرار دیا، پھر تقریر کے مقابلے میں تحریر کی اہمیت بتائی، اس کی تاریخ پر مختصر روشنی ڈالی، آخر میں موجودہ دور میں تحقیق وتصنیف کے تقاضوں کا تذکرہ کیا۔ لیکچر کے بعد سوالات کا موقع دیا گیا۔ شرکاء نے مباحثے میں خوب دل چسپی لی اور بہت سے سوالات کیے اور اپنے اشکالات رکھے۔ موصوف نے ان کے تسلّی بخش جوابات دیے۔

☆ **پروفیسر اشتیاق احمد ظلّی کا توسیعی خطبہ:** ۱۸/مئی ۲۰۲۵ء کو ادارہ میں 'اسلام میں وقف کی اہمیت (وقف علی الاولاد کا خصوصی مطالعہ)' کے موضوع پر معروف مؤرخ پروفیسر اشتیاق احمد ظلّی نائب صدر ادارہ کا توسیعی خطبہ ہوا۔ موصوف نے اسلام میں وقف کی اہمیت کا جائزہ لیتے ہوئے بتایا کہ اسلامی تاریخ کے ہر دور میں سماج کے تمام طبقات کی ضروریات کی تکمیل کے لیے اوقاف کا اہتمام رہا ہے۔ ہندوستان پر انگریزی قبضہ کے بعد جب مسلمانوں میں مایوسی کی کیفیت پیدا ہونے لگی اور یہ رجحان بڑھنے لگا کہ قبل اس کے کہ استبدادی پنجہ ہماری زمین جائیداد ہڑپ لے، بہتر یہ ہے کہ اسے فروخت کردیا جائے، اس طرزِ فکر کی اصلاح کے طور پر جائیداد کو محفوظ کرنے کے لیے 'وقف علی الاولاد' کا رجحان پیدا ہوا اور بڑی بڑی جائیدادیں وقف کی گئیں۔ لیکچر کے بعد اوپن ڈسکشن ہوا، فاضل محاضر نے شرکا کے سوالات کے تشفی بخش جوابات دیے۔ پروگرام کی صدارت پروفیسر محمد سعود عالم قاسمی ایڈیٹر ماہ نامہ تہذیب الاخلاق

نے کی ۔انھوں نے تحفظ اوقاف کی موجودہ کوششوں پر روشنی ڈالی۔سکریٹری ادارہ مولانا اشہد جمال ندوی نے استقبالیہ کلمات میں موضوع کی معنویت پر روشنی ڈالی۔نظامت کے فرائض مولانا محمد جرجیس کریمی نے انجام دیے۔

☆ **پروفیسرعبد الرحیم قدوائی کا توسیعی خطبہ:** ۲۵/مئی ۲۰۲۵ء کو پروفیسرعبد الرحیم قدوائی (اعزازی ڈائرکٹر، خلیق نظامی قرآنک سینٹر، مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ) نے 'تخلیق کائنات: قرآن اور بائبل کے بیانیہ کا موازنہ' کے موضوع پر توسیعی خطبہ پیش کیا۔انھوں نے فرمایا کہ کائنات ،آدم وحوّا کی تخلیق اور شیطان کا کردار قرآن کریم میں مذکور ہے۔تخلیقِ کائنات کے سلسلے میں قرآن میں اتنی وضاحت نہیں ہے جتنی بائبل میں ہے۔قرآن کریم کی توجہ زیادہ تر اخلاقیات اور مقصدِ حیات پر ہے۔انھوں نے کہا کہ مغرب میں قرآن مجید کے سلسلے میں بہت خراب رائے پائی جاتی ہے۔کوئی اسے بائبل کا چربہ یا سرقہ کہتا ہے۔بعض یہودیت اور عیسائیت سے ماخوذ بتاتے ہیں۔خطبہ کے بعد شرکا نے سوالات کیے، جن کے پروفیسر موصوف نے اطمینان بخش جواب دیے۔ پروگرام کی صدارت پروفیسر سید مسعود احمد (سابق ڈین فیکلٹی آف لائف سائنس، مسلم یونی ورسٹی ،علی گڑھ) نے کی ۔آخر میں سکریٹری ادارہ مولانا اشہد جمال ندوی نے کلماتِ تشکّر پیش کیے۔نظامت کے فرائض مولانا محمد جرجیس کریمی نے انجام دیے۔اس موقع پرادارہ سے شائع ہونے والی پروفیسر عبد الرحیم قدوائی کی نئی تصنیف 'اللہ کی ذات اورصفات۔قرآن مجید کی روشنی میں' کا اجرا ہوا۔صفحات: ۴۲۴، قیمت:۶۰۰/روپے

☆**define.pk پر تحقیقات اسلامی کے تمام شمارے اپلوڈ:** مجلّہ تحقیقات اسلامی کے قارئین کے لیے یہ خبر باعثِ مسرّت ہوگی کہ اس کے تمام شمارے ڈیفائن (define.pk) نامی ویب سائٹ پر اپلوڈ کردیے گئے ہیں۔اس ویب سائٹ پر بہ اعتبار موضوع ،مصنف اور شمارہ تلاش کرنے کی سہولت ہے۔یہ کام جناب رؤف احمد، لائبریرین ڈاکٹر حمید اللہ لائبریری ،ادارۂ تحقیقات اسلامی ، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد کی دل چسپی اور کوشش سے ممکن ہو سکا ہے۔موصوف نے اس سے قبل تحقیقات اسلامی کا ڈیجیٹل کلیکشن تیار کیا تھا ،لیکن بعض تکنیکی اسباب سے وہ ناقابلِ استفادہ ہوگیا تھا۔اس گراں قدر علمی تعاون پرادارہ موصوف کا شکرگزار ہے۔

ISSN:2321-8339

Organ of Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami

Quarterly

TAHQEEQAT-E-ISLAMI

Aligarh

Vol. 44 No.3

July - September 2025

Editor

Mohammad Raziul Islam Nadvi

Editorial Board

1- **Prof. Ishtiyaq Ahmed Zilli**
President Idara Uloomul Quran Aligarh (U.P.)

2- **Prof. M.Saud Alam Qasmi**
Ex-Dean Feculty of Theology, AMU, Aligarh

3- **Prof.Israr Ahmed Khan**
D/o Tafsir, University of Ankara (Turkey)

4- **Dr Muhammed Akram Nadvi**
Dean Cambridge Islamic College (UK)

5- **Jb. Mohd Ajmal Ayyub Islahi**
Abul Fazal Enclave, Jamia Nagar, Okhla, New Delhi

6- **Ml. Ashhad Jamal Nadvi**
Secretary Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami, Aligarh

Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami

Nabi Nagar , DoHarra , ALIGARH - 202002 (INDIA)

www.tahqeeqat.net Email: tahqeeqat@gmail.com

https://idaratahqeeq.in

CONTENTS

1. **The Share of Grandson in Inheritance** **5**

Mohammad Raziul Islam Nadwi

2. **Modern Rational and Scientific Trends in Interpretation and Exegesis of the Qur'an: An Analytical and Critical Review** **21**

Shaikh Abdul Sattar Faheem

3. **The Reconstruction of *Ilm al-Kalam*(Science of Discourse):Necessity and Methodology** **45**

Dr. Waris Mazhari

4. **The Language of Friday Sermon: Research and Critique** **71**

Maulana Salim Farooq Nadvi

5. **The Prevalent Currencies of Crypto Market: Shari'ah Viewpoint** **95**

Maulana Salim Birjees Nadwi

6. **Book Reviews** **113**

7. **Activities of Idara-e-Tahqee-o-Tasneef-e-Islami** **119**

Abstract of the Articles

The Share of Grandson in Inheritance

Dr. Mohammad Raziul Islam Nadvi

President, Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami, Aligarh

mrnadvi@gmail.com

Two objections are commonly raised against the Islamic system of inheritance. One is that the share of women is less than that of men, and the other is that orphan grandsons and granddaughters are deprived of their shares. Both these objections are not justified. In certain cases of inheritance, woman gets inheritance while man stands deprived. In many cases, woman gets more shares of inheritance than man does. There are only few circumstances in which she receives less than man gets. Likewise, it should be abundantly clear that the basis of Islamic law of inheritance is closeness in relationships. One principle of Shariah is that in the presence of a direct relation, a person holding indirect relation will not get any share in inheritance. Orphan grandsons and granddaughters get their shares in many conditions, in certain conditions they get more shares than other inheritors, in other conditions they get equal shares and in some other cases they get less shares. This article presents 47 conditions. A majority of jurisprudents are of the opinion that grandsons and granddaughters are deprived of their inheritance share only in two conditions: one, a son of the deceased person is alive and the other, the total property of inheritance is divided among dhawi al- furoodh (obligatory heirs) and nothing is left out.

Some scholars opine that grandsons and granddaughters, in the absence of father, will get their shares in the inheritance of grandfather. They hold that this is not a stipulated order of the

Quran and Hadith, rather it is a matter of ijtihad (conscientious reasoning). Many Ulama have evaluated and opined on their opinion. A majority of jurisprudents have devised some alternatives to the bringing up and maintenance of grandsons and granddaughters despite the latter's deprivation from inheritance: (a) a close relation should do the maintenance, (b) the grandfather, in his lifetime, can give as *Hiba* (to execute a deed of gift) in favour of grandsons and granddaughters from his property as much as he likes, (c) execute one-third of property as a will, (d) relations should make financial contributions, (e) maintain ties with the relations.

Modern Rational and Scientific Trends in Interpretation and Exegesis of the Qur'an: An Analytical and Critical Review

Shaikh Abdul Sattar Faheem

Director, Baseerat Education and Research Foundation

masattar11@gmail.com

In the Holy Qur'an, references are repeatedly made toward the natural phenomena of the universe and the fundamental truths revealed through them. Scholars and researchers of the Qur'an have increasingly attempted to interpret Qur'anic verses in the light of modern scientific knowledge and newly emerging sciences, in order to uncover deeper meanings and provide contemporary explanations. This article critiques the trend of scientific interpretation and explanation of Qur'anic verses and throws light on the limits of possible benefits of this trend as well as its challenges and threats.

Till the beginning of the 17th century, Muslim scientists, while maintaining their Islamic and religious devotion and commitment, made remarkable achievements in the pursuit of scientific knowledge and discoveries. In the 20th century, Maurice Bucaille's book, The Bible, The Qur'an and Science played an important role

in the academic pursuits of scientific tafsir. It was after the publication of this book that the relationship between the Qur'an and Science became an important subject of discussion among Ulama and scientists. One group favours the idea of understanding the Qur'anic verses in the light of modern scientific thoughts while the other group which consists of eminent Ulama opposes it. At the end of the 19th century, the first attempt to scientific interpretation of the Qur'an was made by Sir Syed Ahmed Khan and the other by Egyptian doctor Muḥammad ibn Aḥmad al-Iskandarānī. The 20th century witnessed many new scientific exegeses, the most comprehensive and voluminous was Allama Tantawi al-Jawhari's 26volume work, Al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an. One demerit of the attempts made at the interpretation and explanation of the Qur'an in the light of modern science is that it does not keep in view the necessary context of the Qur'anic verses, and that modern science is treated as a standard whereby to prove the Qur'an being the Word of Allah. Explaining the Qur'anic verses in contemporary scientific perspective carries the risk of diluting the meaning of the real text. *Imam Ibn Taymiyyah* has discussed fairly argumentatively the limitations of human reason and inaccessibility of scientific knowledge. Allama Iqbal, Sayyid Qutb Shaheed and Allama Yousuf al-Qaradawi have also criticised the fragility of scientific doctrines and the trend of scientific interpretation of the Qur'an.

The Reconstruction of *Ilm al-Kalam*(Science of Discourse):Necessity and Methodology

Dr. Waris Mazhari

Asst. Professor, Dept of Islamic Studies, Jamia Hamdard, New elhi

w.mazhari@gmail.com

In the reconstruction of Islamic thought, the issue of reconstruction of *Ilm al-Kalam* holds the central importance. Its necessity is underlined because a large part of ancient assets of the science of

discourse have been lost in the passage of time. Now the standards and angles of discourse have changed. There are two big demerits in the ancient science of discourse despite its salient qualities: one, the practical standard of its formation is borrowed from Aristotelian logic. Another demerit is that it concentrates only on ideological issues while its concern with real and practical issues is mere traditional. To effect the reformation of Ilm al-Kalam and fix its formative shape, the first thing is to remove the subjects and discussions that have now become obsolete, for example physics and the concepts and discussions that aim at denying the thoughts and ideologies of Islamic groups. In this process, the second task is to retain the discussions that are useful to Islamic rationality. And the third task is to keep in view the advancements made in the various branches of modern science and philosophy and scientific knowledge, for example the nature of reality of religion and the complex metaphysical worldview of *wahi.*

In the ancient *Ilm al-Kalam*, man's practical problems and concerns were not made subjects of discussion, but it is much required nowadays. In this context, there is need to work on the role of religion. Likewise, what is the role of Dīn in the shaping of individuals and society. This too needs to be addressed.

To meet the reconstructive need of modern *Ilm al-Kalam*, what is required is an academic course of action in which both reason and tradition hold fundamental importance.

The Language of Friday Sermon: Research and Critique

Maulana Salim Farooq Nadvi

Research Assistant, Anjuman Taraqqi Urdu(Hind※(New Delhi

salimfarooq2002@gmail.com

In the Qur'an and Hadith, much emphasis has been laid on the importance of Friday. Friday is the day of special congregation for Muslims. On Fridays, Friday prayer and Friday sermon are offered.

Owing to the Friday sermon, the Friday prayer has been kept short. What should be the language of Friday sermon. In this regard, there is difference of opinion among jurisprudents. One group opines that it should be delivered in Arabic whether the language of the addressee is different. While the other allows it in a non-Arabic language. The basis of this discussion is the word zikr mentioned in Surah Al-Juma. Most exegetists take zikr as the Friday sermon. *Imam Aloosi* take it as both Friday prayer and sermon.To *Imam Abu Hanifa*, the purpose of Friday sermon is *tazkeer*(reminder) and *wa'z -o-naseehat* (preaching and counselling) hence sermon in a non-Arabic language can be delivered. The three *Imams* take the Arabic language as a condition. But they also opine that Friday sermon can be delivered in a non-Arabic language if the *Imam* is not able to deliver the sermon in Arabic. The *Hanafi Ulama* tend toward the sermon delivered in a non-Arabic language. *Allama Yousuf al-Qaradawi* also holds the view of the sermon delivered in a non-Arabic language. All contemporary *Fiqhi* (jurisprudential) academies allow the sermon in the local language. Keeping in view the utility of Friday sermon, it can be delivered in the language of the addressee, without any aversion.

The Prevalent Currencies of Crypto Market: Shari'ah Viewpoint

Maulana Salim Birjees Nadwi

Member Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami, Aligarh

salimbirjees7786@gmail.com

The prevalent currencies of crypto market are referred to as cryptocurrency. Governments do not authenticate them, nor do banks back them;but rather they operate in a decentralised system. Cryptocurrencies are usually of two kinds: currency coin which has further many kinds: Bitcoin, Ethereum, Litecoin, Dogecoin, etc. These coins hold the status of currency. Another form of

cryptocurrency is Token. In the Crypto market it is widely used in largescale financial dealings, and its use has seen a significant increase in black-market activities. Among its many types are: utility tokens, meme tokens, service tokens, governance tokens, security tokens, participation tokens, debt tokens, assets tokens, currency back tokens, and algorithm tokens, etc.

In Central America and Central Africa, Bitcoins have been regulated as currency. In European Union and countries like Israel, Australia, India, Japan, Türkiye and Iran there is no ban on the use of cryptocurrency. One concern about cryptocurrency is that it promotes deception and money laundering. While it's not easy to contain the heinous crimes like money laundering, nor is it wise to ignore a harmful system due only to this one cause.Rather we should benefit from the course of action devised by the policymaking institutions.

On the bases of the study of cryptocurrencies, the historical continuity of money and the general spirit of Shari'ah, it can be said that cryptocurrencies enjoy the status of currency. therefore, there is no detriment in their use.

Book Reviews

1. Awami Maqaamat per Namaz ka Masala(The Problem of Prayer at Public Places),compiled by Maulana Munawar Sultan Nadwi, Majlis Tehqeeqat Sharia,Nadwatul Ulama, Lucknow, 2024 ,pages: 365, Price: not mentioned

Reviewed by Maulana Muhammad Sadir Nadwi

2. *Khawateen ki Masjid main Namaz*(Women's Prayers in the Mosque),compiled by Maulana Nasrullah Nadwi, Majlis Tehqeeqat Sharia, Nadwatul Ulama, Lucknow, 2024,pages: 368,Price: not mentioned

Reviewed by Maulana Muhammad Anas Falahi Madani

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کی چند مطبوعات

نمبر	کتاب	مصنف/مرتّب	قیمت	صفحات
۱	ظلم کے ازالے میں اسلام کا کردار	مولانا محمد جرجیس کریمی	200	216
۲	کسبِ معاش کا اسلامی تصور	محمد انس فلاحی مدنی	180	176
۳	مکالمہ بین المذاہب: موجودہ صورتِ حال اور مطلوبہ موقف	محمد صادر ندوی	120	112
۴	جہاتِ قرآنیات (قرآن مجید، سیرت طیبہ اور حدیث پر مقالات کا مجموعہ)	پروفیسر عبد الرحیم قدوائی	500	376
۵	قرآن مجید، مستشرقین اور مسلم فضلاء	زریاب احمد فلاحی	500	360
۶	عصرِ حاضر میں اسلام کو درپیش چیلنجز	مرتّب: ڈاکٹر محمد اسماعیل	390	360
۷	اسلام: اہل مغرب کی نظر میں	پروفیسر عبد الرحیم قدوائی	500	296
۸	تہذیب وسیاست کی تعمیر میں اسلام کا کردار	ڈاکٹر صفدر سلطان اصلاحی، مولانا محمد جرجیس کریمی	600	836
۹	قرآن مجید کی بعض آیات پر اعتراضات کا جائزہ	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	25	24
۱۰	ڈاکٹر محمد رفعت اک شخص سارے شہر کو ویران کر گیا	مرتّب: مولانا اشہد رفیق ندوی	300	264
۱۱	مولانا سید جلال الدین عمریؒ: افکار وآثار	مرتّب: مولانا اشہد رفیق ندوی	600	584
۱۲	مولانا سید جلال الدین عمریؒ کی تصنیفات	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	40	40
۱۳	اشاریہ سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی (۱۹۸۲ء — ۲۰۲۴ء)	محمد شاہد حنیف	350	280
۱۴	Glimpses from sirah of Prophet Muhammad ﷺ (اوراقِ سیرت کا ترجمہ)	مولانا سید جلال الدین عمریؒ، مترجم: پروفیسر عبد الرحیم قدوائی	300	408
۱۵	قرآنی مباحث: تفہیم وتجزیہ	مولانا اشہد رفیق ندوی	350	318
۱۶	اللہ کی ذات اور صفات قرآن مجید کی روشنی میں	پروفیسر عبد الرحیم قدوائی، مترجم: ڈاکٹر حارث بن منصور	600	424

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، نبی نگر، علی گڑھ، ۲۰۲۰۰۲

Contact: 9897746586 Email : Maktaba.itti@gmail.com

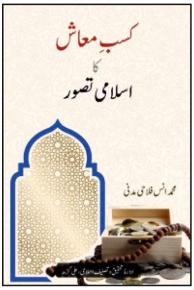
R.No. 38933/81
July-Sept-2025

Quarterly
Tahqeeqat-e-Islami
Aligarh

Mob. +91-9027445919
+91-9897746586

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی

نئی مطبوعات



ظلم کے ازالے میں اسلام کا کردار — مولانا محمد جرجیس کریمی

اس کتاب میں ظلم کے ازالے کے لیے کی جانے والی کوششوں کے جائزے کے بعد اس سلسلے میں اسلام کا کردار نمایاں کیا گیا ہے۔ دفاع کا حق اور اس کی شرعی حیثیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ آخر میں عدل ومساوات کے قیام کے لیے اسلامی تعلیمات کو اجاگر کیا گیا ہے۔ پانچ ابواب پر مشتمل یہ کتاب ظلم کے ازالے میں اسلام کے کردار کو دلائل کی روشنی میں واضح کرتی ہے۔

صفحات: ۲۱۶ — قیمت: ۲۰۰/روپے

کسبِ معاش کا اسلامی تصور — مولانا محمد انس فلاحی مدنی

اسلام مومن کو معاشی آسودگی کے لیے جدّوجہد پر ابھارتا ہے، تجارت کے اسلامی اصولوں کی پاس داری کا حکم دیتا ہے اور حلال روزی کمانے اور حرام سے بچنے کی تاکید کرتا ہے۔ اسلامی معاشیات میں تقسیمِ مال پر سے زور دیا گیا ہے، لیکن تکوینِ ثروت یعنی حصولِ مال کی جدّوجہد کا اسلامی نقطۂ نظر پوری وضاحت سے سامنے نہیں آسکا ہے۔ چھ ابواب پر مشتمل اس کتاب میں کسبِ معاش کے اسلامی تصوّر کو مستند مواد کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے۔

صفحات: ۱۷۶ — قیمت: ۱۸۰/روپے

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، نبی نگر، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲
Contact: 9897746586 Email: Maktaba.itti@gmail.com